

رسائل الأصول من الحقير
إلى الله الغني الولي
الحسين بن [illegible]
[illegible] التستري



كتاب شرح الفصل الاعراب
المختصر في علم الاصول
للعز الفضل [illegible]
[illegible]

خاتون
بعون الله ومنّه

اللهم وفقنا للاتمام

القول في المشترك واقسامه

اعلم انه قال السيد السند والفاضل الاوحد استاذنا وملاذنا ومروج دين خاتم الانبياء صلى الله عليه واله السيد محمد دام الله ايامه ودام ظله العالي في المجلد الثاني من رسايل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين

ذهب الاكثرون الى وقوع الاشتراك في اللغة بل حكي عن بعض القول بالوجوب وتوهم بعضهم انه يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة خلافا لما حكي عن ثعلب والابهري والبلخي من انه محال كوقوع عقلا ومن بعض تجويزه عقلا ومنعه وقوعا والحق الاول للنقل عن اللغة قال الشيخ طاب ثراه في العدة في مقام تقسيم الالفاظ المفيدة والضرب الثاني يفيد معاني مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة نحو قولنا قرء وجون وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف خارق لا يلتفت اليه لان كل اهل اللغة خلافه قال المحقق في المعارج واستقراء اللغة يحققه وقال العلامة في النهاية انه مذهب المحققين والمخالف شاذ وقال في المعالم الحق ان الاشتراك واقع في اللغة وقد خالف فيه شاذ ضعيف لا يلتفت اليه وقال الفاضل لنا اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وقال الفيومي العين تقع بالاشتراك على اسماء مختلفة فمنها الباصرة وعلى الماء وعين الشمس والعين الجارية والعين الطليعة وعين الشيء وقال ايضا الجون يطلق بالاشتراك على الابيض والاسود وقال ايضا الجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة فجمع القلة قيل خمسة ابنية جمعت القلة منها في قولهم بافعل وبافعال وبافعلة وفعلة الى ان قال وذهب جماعة الى ان جمع السلامة كثرة الى ان قال وقيل مشترك بين القليل والكثير وهذا اصح من حيث الاستعمال الى ان قال قال ابن خروف جمعا السلامة مشترك بين القليل والكثير ويؤيده قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات والمراد ايام التشريق

التشريق وهي قليلة وقال كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما
معدودات فهذه كثيرة الى ان قال وهذا كله اذا كان الاسم ثلاثيا وله صيغة الجمعين فاما اذا
كان زائدا على الثلثة نحو دراهم ودنانير او ثلاثيا وليس له الا جمع واحد نحو اسباب وكتب
فجمعه مشترك بين القليل والكثير لان صيغته قد استعمل في الجمعين استعمالا واحدا ولا نص على
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه لترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب القول
بالاشتراك ولان اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو دراهم وابواب توقف الذهن في حمله
على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان
في احدهما حقيقة وفي مجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق انتهى واستدل
بعض الاصحاب على وجوده بانا نرى بعض الالفاظ عند الاطلاق لا يفهم منه شيء مع العلم
بكونه موضوعا للمعنى وهو لا يكون الا بالاشتراك اللفظي اذ لو كان متواطيا موضوعا
للقدر المشترك لتبادر القدر المشترك ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر المعنى الحقيقي
دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر لتبادر المنقول
اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وحجة النافين
انه مع عدم القرينة مخل بالفهم فينافي الغرض من احداث اللغات ومع القرينة تطويل
بلا طائل وضعف هذه الحجة ظاهر في الغاية اعلم انه اختلف
الاصوليون في استعمال المشترك في اكثر من معنى على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون على وجوه خمسة
ان يطلق مرتين مثلا ويراد به في احدهما معنى وفي الاخر معنى اخر مغايرا للاول
ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة كما في شرح الشرح وحاشية الابهري والباغنوي
والشيرواني والمازندراني وفي شرح الجمل لشمس الدين محمد بن ابي القسم الاصفهاني
نفي الخلاف في صحته وقد يتفرع على القول بانه ظاهر في الجميع كما اختاره الشافعي لزوم
ان يكون مجازا لان عنده انه كاللفظ العام ولذا قيل ان العام عنده على قسمين
متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة فكما ان استعمال العام في بعض معانيه مجاز فكذلك

استعمال المشترك في كل معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال ان مجرد الظهور في الجميع عند
عدم القرينة على ارادة بعض الافراد لا يستلزم مجازية استعماله فيه عند قيامها والمراد بكونه
كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد عنها لا مطلقا والا كان هو من الفاظ الموضوعة
للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة ٢ ان يطلق مرة على احد المعنيين لا على
التعيين عند المتكلم بان يريد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل قول القائل
ولكن نويلب جئنا اي ما ابيض او اسود وقال في شرح الشرح ولم نجد في كلام القوم ما يشير الى اثبات
ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت
لا يخفى فساده اذ من المعلوم ان الترديد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله وارادة ذلك منه
من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جدا ٣ ان يطلق على المفهوم المشترك
بين المعاني بان يراد بالعين مثلا في قوله اشتر بعين ما يسمى عينا قال الباغنوي و
الشيرواني لا كلام في صحته وفي كونه مجازا والفرق بين هذا وما تقدم جلي فان الاطلاق في الاول
على سبيل الترديد اللازم لارادة خصوصية احد الفردين من نفس اللفظ والاطلاق فيه بعمم
فان الاطلاق فيه لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به مفهوم القدر المشترك وهو شيء لا يصلح للترديد
نعم من توابعه الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا كل واحد قالا الباغنوي والفاضل المازندراني في لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة
وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة لكنها لم توجد ٥ ان يطلق ويراد به في
هذا الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي والفرق بين هذا وما تقدم هو كالفرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي فان
هذا من قبيل الثاني وما تقدم من قبيل الاول ونفرق بينهما ان المتكلم
في الثاني يقصد كل واحد واحد منهما قصدا اوليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي وفي الاول انه يقصد المجموع من حيث هو قصدا اوليا ويقصد كل واحد
فيه انما هو قصد ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد واحد بالدلالة التضمنية بخلاف
الثاني فانه يدل عليهما بالدلالة المطابقية كما قيل فاذا تقرر هذا فاعلم ان محل

محل النزاع في مسئلتنا هذا هو الاخير كما صرح به في منهية التهذيب وشرح الشرح وشرح العبري والاصفهاني على المنهاج وحواشي الباغنوي والابهري والشيرواني والمازندراني ونص صاحب الحاصل وكثير من الاصوليين ويظهر من العضدي ايضا لكن ربما يوهم بعض العبارات ان النزاع في الكل المجموعي قال الاسنوي محل الخلاف بينهم ان فرد غيرها في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكل العددي كما قاله في التحصيل اي في كل فرد فرد وذلك بجعله بحيث يدل على كل واحد منهما على حدة مطابقة كدلالة العشرة على احادها لا الكلي البدلي اي بجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقيا كدلالة العشرة على البدل ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف اخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه في الخلاف في الكل المجموعي فانهم صرحوا بان المشترك عندهم كالعام واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامات الاول فانه هل يجوز استعماله فيه حتى انه لو وردت رواية ظاهرة في ذلك او نصا يحمل على جميع معانيه كان صوابا ام دون الطرحا او لا يجوز فيجب الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والقاضيين الباقلاني وعبد الجبار والجبائي وحكي عن والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والغزالي اختيار الثاني للاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض او العلاقة كما يدعيه اخر وقد يمنع من كونهما مصححين على الاطلاق لاحتمال كون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاول والثاني بعدم ارادة معنى مجازي اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط ولذا جوز اكثر الاصوليين التعدد في المجاز في موضع نقل اهل اللغة بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن يمنع من دليل يقتضي ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما وخصوصا يدل على ذلك والاستقراء في كلامهم لم يعلم ايضا فاذن الاصل الاقتصار في نسبة المحاورة الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل النزاع والحاصل لمكان الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا نقول الدليل على عدم التجويز وهو عدم وجود لفظ مشترك في كلام العرب مستعمل في اكثر من معنى في اطلاق واحد بطريق الكل المجموعي او الافرادي لا مفرده ولا مثنى ولا جمعه ولا مثناه ولا جمعه ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدمه وجمعه في لغتهم والاتيان بغيره وعدم الوجدان في لغتهم يستلزم كونه غلطا وهو المقصود لعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والعجز في الاستلزام انه بعيد عادة كونه الشيء صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو على سبيل الندرة وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي او العقلي قطعا بل المراد كونه على وفق اللغة وانه استعمال صحيح كاستعمال المجاز مع العلاقة الذي هو غلط قطعا والجواز بهذا المعنى لا يدل عليه الا ما يفيد كونه الشيء في اللغة صحيحا وذلك على الغالب لا يكون الا من جهة الاستقراء في اللغة لعقد النص منهم غالبا فاذا وجد شيء على صفة في كلامهم حكم بانه الاصل فيه واذا وقع على خلافه او توجد نادرا مصير جمع من ائمة العربية كالامام ابي حيان والحاجبي والجمهور الى منع تثنية المشترك وجمعه باعتبار معانيه بان يراد

حكم بانه غلط فالاصل للمصار اليه الا بقرينة ولكنها لو قامت كان من اللغة واما اذا لم يوجد خلافه اصلا حكم بانه غلط
وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة وصحة المجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة فمن الازم بكون
استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثاله في لغة العرب صح

في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ
الاستدلال عليه بما احتج له من انه لو جاز استعماله
القولان نص في غاية القوة وما الحاجة الى

من العينين عين الماء وقرص الشمس وحجتهم على ذلك على ما قاله بعض الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاحتمال فاذن القول الثاني
المقرر من انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد
وحده
له خاصة وهو محال بان المنازعة انما هي في لفظة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هنا
هذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا
عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه الا انه على ان هذا الدليل لا ينهض لنفي الاستعمال ولو مجازا
ولذا جعله العلامة في ب دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره صاحب المقام من قال
منفردا
ابدا الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب بانه مناقشة لفظية اذ المراد نفي المدلولين معا الا ارادة كل واحد
وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فيرجع البحث
الى تسميته بذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى انتهى هذا وقد يمنع من موضوعه بتقدير له
دليلا على منع الاستعمال حقيقة بناء على كون النزاع في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزءا للموضوع
وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال مطلقا الى القول بجوازه كذلك اللهم الا ان يرجح بعض ما ذكرناه اليه لاتمام الظن بها
من شهرة صحة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء بعدمها اذ مرجع هذا الى عدم الوجدان ومرجع الاول
الى الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال
لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع على طريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح البعض بذلك بطلق
ويشهد عليها الذين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في المعارج وعن ابي الحسين البصري والقراء عليه ايضا كلام من ادعى
المنع ارادة ولغة كما عن ابي عبد الله وابي هاشم فيما حكي عنهما ويؤيد ما ذكرنا كلام العبري فانه قال المانعون اختلفوا
فمنهم من منعه لامتناع القصد اليهما في حالة واحدة ومنهم من منعه لان اللفظ لم يوضع للجميع فهم لا يجوزون ذلك الاطلاق
بطريق الحقيقة دون المجاز واليه ذهب اكثر المتاخرين انتهى ويؤول الى ذلك دعوى المنع من حيث الارادة فانهما انما
تتجه على تقدير الحقيقة بناء على جزئية الوحدة في الموضوع له مطلقا وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال
ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظة واحدة كما يراد من لفظ الحيوان الحيوانات
جميع افرادها فتم ولا نقل من اهل اللغة منعه بل الشهرة تدل على جوازه ويؤيده ما قاله الجوان العبد كحق
الوضع او العلاقة وما قاله الزمخشري انا نعلم صحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه
ابوك ولا على من وطئه وقوله ان لمستم النساء فاقصد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به
الضدين في الحالة الواحدة فاجوز منه ان يريد المختلفين انتهى فاذن لو احضرنا دليل الرواية بحمل المشترك

استعمال المشترك في معانيه
والنفي كان الاخير اولى لانه اغلب وقوعا
للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار

المشترك على جميع معانيه كان هو اللائق ثم دون الطرح الآن ثم على تقدير المنع عن استعماله في معانيه لغة لو اراد العربية وبين اصل الامور المخالفة
ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية مطلق الظن وقد منع منها هذا وقد بينا ما في ثبوت الشهرة في المسئلة متأملة ولعل المقدار الذي نجد انه ذلك
البصري فيما حكي عنه من المنع من ارادة المعنيين من لفظ واحد بان الواحد منا اذا راجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقي والمجازي
في انه قدم شاعرها فبادعها فيستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فلعل جوابه عنه في تقريبه بالمنع كما حكى له وبطلانه الناس
ووجه الفارق وهو اقل الاشخص ونقل بعد حجة المجوز وخاصلها انا لو قدرنا علام التكلم بلفظ المشترك لم يمتنع الجمع بين ارادة معنى المعنى
وارادة هذا المعنى من وجه اللفظ لا يحيل ما كان جائزا **المقام الثاني** في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجاز
اختلف فيه الاصوليون فالحلو العلامة ره مجازيته والحلق غيرها حقيقته وعن بعض الثاني في غيره اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف
ان كان دليله ما اشتهر من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غاية ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام فيه
وانما الكلام في تعلق النفي بالماهيات المتعددة والمعاني المتعددة المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا
ان النفي انما هو للمعنى المستفاد من الاثبات فاذا لم يكن متعددا فهم اي مجرد التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فطالبه وليس في ذهب
صاحب المعالم الى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول وتثنية وجمعا فالثاني وعن الخاجري موافقته في الاول احتج صاحب المعالم
على المجازية في المفرد بتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت
محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل
بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين وقد استعمل في مجموعهما فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من
المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ
ببعض الموضوع له اعني ما عدا الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير شرط لما
انه يطلق بعكسه فلا اشكال واحتج على حقيقته في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار
الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وهو زيد وزيد وما اشبه هذا مع كونه في المعنى
الاعلام مختلفا وتأويل بعضهم بالمسمى بعيد ومع ذلك فانه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة

في ان استعمال المشترك ... من معنى حقيقة او ...

بان يريد بالاول الكل وبالثاني
دكما جاز ان يراد به الكل مع الافراد
معا فانه قال ان الجمع لتعدد الافراد
المحتاج المتعاطفة على ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ونظيره في النهاية لعيار
الحنفي فكذا مع الجمع اسما لما فلان الجمع لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رايت عيني الذهب وعيني
الشمس وعينا ركبته وعين الماء صح ان تقول رايت عيونا وكذا المجموع من الاعلام المعيدة للاشخاص المختلفة انتهى
وفي كلتا الحجتين نظر اما الاولى فلان ما ذكره سعد الدين فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق
المشترك بل يتبادر جميعهما علما بهذه جهات خرج على انه لو سبق احدهما الى الفهم وكان حقيقة كان الاشتراك
معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيدنا تصريح الامدي وكثير من شراح الحاجب بعدم تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما ذكره
ايضا الابهري فقال لا يحتاج المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه الى الفهم احدهما لا على التعيين بل المتبادر
منه الى الفهم هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ الموضوع انتقل منه الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه
فيكون حقيقة فيهما كما افاد ان غير ونقل عن الحاجب والمعتزلة انتهى وثانيا بان التبادر انما هو من وضع اللفظ
للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به بعض وقد ادعى جماعة منهم العضد و
التفتازاني والباغنوي وسلطان المحققين والفاضل الخلخالي والمحقق الشيرواني ان الواضع لم يعتبر جزءا لما
وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط شيء فيتحقق
احدهما مع الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والاجتماع والانفراد من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة
يطلق ويراد به معنى واحد واخرى يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا بالوضع ولا فرق في هذا
بين تعدد الواضع واتحاده وعلى ان في بيان حصوله من الوضع الاول وعدمه فعلى هذا يكون الاستعمال
في جميع المعاني حقيقة ولهذا صاروا اليه وثالثا لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من اللفظ المشترك باعتبار
غلبة ارادته منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بانه ليس المقصود من تبادر الوضع تبادر المفهوم
اصلا بل المراد كون مراد المتكلم واحدا لا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال المذكور
بعد الاشارة الى كلام الابهري انه خلط بين فهم المعنى وبين الخطور بالبال وفهم على انه مراد من اللفظ والمستعمل
فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في الوجود اللوازم كما في الاعلام
بالقياس الى الملكات فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك
انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا سمع اه انما يصح
في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد عرفت انه المعتبر وعن الثاني

وعن الثاني ما بين التمسك بالاصل في مثل المقام غير صحيح اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات
كون الدليل مفيدا للظن وامثال هذه الاصول لا تفيد واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة
انما يتمسك بها فيما اذا توافق المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع
وضعه لمعنى اخر فان الاصل عدم الزيادة وكما اذا توافقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما
لفظ لمعنى وادعى احدهما دخول الاخر فيهما فان الاصل عدم الزيادة واما اذا لم
يتوافقا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للمهية
المركبة من قيد الوحدة والاخر للمهية المطلقة فليسا بمتوافقين في الدعوى نعم
المدعي للوضع للمهية المركبة من قيد كون الوحدة يعترف بكون المهية لها دخل في الموضوع له
ومعلوم ان هذا المقدار لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان
للحيوان واخر للحيوان الناطق ان يقال الاصل وضعه للحيوان المطلق لان الاصل
عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصالة عدم الحادث
ومعلوم عدم جريانها هاهنا نعم يمكن التمسك باصالة عدم اعتبار الوحدة في
الموضوع له لو لم يثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للمهية المطلقة ولو ادعى
استثناء خصوص المسئلة عن حكم الاصل من غير دليل ولكنه ممنوع وربما يقال
بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة
جزء من مفهوم اللفظ بحيث يدل عليها بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت
معنى الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات شيء لشيء ونفي شيء آخر عنه
ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس ذلك الا عدم ارادة الغير من الموضوع له
وهو معنى الوحدة قلت لو سلم هذا فغاية الامر كون ذلك من لوازم الوضع
ومقتضياته لا انه جزء الموضوع له والا اللفظ انما يستعمل في الموضوع له لا الوضع

نعم يلزم الاستعمال في المخالفة لارادة الواضع لانه اراد بوصفه عدم ارادة الغير لكن اى
دليل يدل على ان هذه المخالفة توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة ثم لا يق
كيف يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع لمعنى
مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة التثنية والجمع غير الوحدة
المبحوث عنها والشاهد بذلك ان الاولى لا تنافي الاستعمال في جميع المعاني قطعا
والخصم معترف به لانه جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية ويجاب بنحو هذا عن الوحدة
المستفادة من التنكير فالقول بجواز الاستعمال حقيقة في جميع معانيه وجيه لكنه يحتاج
الى قرينة لما سنبينه في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل
الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه لان الثمرة تظهر فيما اذا دار تاويل الرواية
بين حمل اللفظ المشترك على معانيه وبين التجوز في لفظ اخر او التخصيص او الاضمار فانه على القول
بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وقد يناقش بالمنع
من رجحان تقدم كل حقيقة على المجاز وض واما الحجة الثانية فلان قوله والظاهر ان كان
دعوى نقل اهل اللغة فنمنعه كيف وقال الاسنوي وللنحويين في تثنية المشترك وجمعه
منصوصا
وجهان صحح ابن مالك انه يجوز وقال الشيخ ابو حيان المشهور المنع وايضا الارتكاب
عن الحجة الثانية ان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد
فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وان كان القياس على الاعلام مجرى انه على المنع
في ضمن القياس ممنوع ولكن يمنع ثبوت الحكم في المقيس عليه ودعوى كون التاويل بالمسمى
لتعسف لا يخفى عن الحاذق اذ قد يتحقق هو المفهوم عرفا المقام في انه على تقدير
الاستعمال في جميع المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهرة معينة عند الاطلاق
فيجب الحمل عليها مجردا عن قرينة اختلف فيه الاصوليون فصرح جماعة كالفاضلين
والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق كما عن القاضي في احد نقلين

اختيار القول بعدم اعتبار الوحدة في الموضوع له
والى ما ذكرنا اشار سلطان المحققين فقال بعد
متعينا لعدم صلاحية اللفظ لكل معنى فيجيء الاجمال

الفضيلة وهو واضح على القول بالمجازية واما على القول بالحقيقة فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك فيلحق به موضع الشك وحيث لم يكن
لكن يبقى الكلام في ان الوحدة وان لم تكن داخلة في المستعمل فيه لكنها غالبة في الاستعمال بحيث يتبادر من الاستعمال الافرادي والظاهر ان هذا كاف فيما هو ثمرة
الخلاف من الاستعمال وان كان صيرورته بمجرد ذلك مجازا في المعتقد محل تامل انتهى وحكى عن ابن الحاجب والغزالي في المستصفى والامام
في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع عند الاطلاق بوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الثاني انه لم يحمل
على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل على واحد معين او على واحد غير معين والثلثة كلها باطلة فتعين القول اما بطلان الاول
فللزوم القاء اللفظ خاليا عن الفائدة وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان
من جهة غيره فالمفروض عدمه وان كان لا لسبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال
الشرع ولان الغالب البيان فيلحق موضع الشك بمحل الغرض بهذا لا يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه لو حصل الان
ان الشرع اذا قال امتثل بعض واتى بجميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة ولا كذلك لو اقتصر على بعض
المعاني الرابع وقوع الامثلة في الايات الشرعية منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية فان المراد من الصلوة الرحمة وهي
صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة ولا يجوز ان يراد منه احد المعنيين لانه يلزم ان يكون احد المتعاطفين بلا خبر ولا يجوز
ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب لان المراد من السجود وضع الجبهة وهو سجود كثير من الناس والخضوع والانقياد
وهو سجود ما عداهم مما اشير اليه في الاية ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض معا
فان المجتهدة متعبدة بكل واحد منهما بلا فرق الاخر وطالما ادى اجتهادها اليه الخامس قول سيبويه من ان قول القائل
الويل له دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما في الاول فللمنع منه كلية حتى في مثل المقام لا دليل عليه شرعا لان المسئلة لغوية
لا عقلا ولا لغة على انه مبني على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين وقد تقدم الكلام فيه واما في الثاني فللمنع من الحمل على
واحد غير معين قولكم يلزم الاجمال وهو بعيد عن حال الشرع قلنا اي بعد فيه اذا تضمن مصلحة على انه لا بد منه على
القول بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية فتأمل وقولكم الغالب البيان اه قلنا لكن الغالب عدم استعمال المشترك في
جميع معانيه ثم ان حصل البيان في ارادة الجميع ممنوع لامكانه بارادة القدر المشترك مجازا فان قلت الاصل عدم المجاز قلنا الاصل
عدم استعمال المشترك في معانيه فاذن لا يتحقق ان المشترك عند اطلاقه مجمل بالنسبة الى معانيه كما يظهر من النهاية ان الاكثر صاروا الى
الحمل على جميع المعاني فانه قال اذا ورد لفظ من الشرع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا قال الغزالي
وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير مرجح وقال الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة
خصوصا كلام الشرع والظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد كونه ظاهرا فيه كما لو دار بين ما يفيد وبين ما
لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني من فوائد اللفظ في افادته اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد بالاضافة
اليه اولى لا يقال هذا معارض بما ذكرنا من ان الغالب من الالفاظ الواردة انما هو الالفاظ المفيدة لمعنى واحد فالحاق المفيد لمعنيين
به عند ذلك فاعتقاد اندراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد ترجيح ما ذكرناه لان القول بالتساوي
يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الا ان يقوم دليل من خارج وهو خلاف الاصل ولا بد من الترجيح

فلانه لا دليل على كون اللفظ ظاهر الدلالة على الارادة
انتهى قلت وفيما ذكره نظر لا يخفى واما في الثالث
وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على معنى المشترك

فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل لعدم القائل به او الآخر وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح
الجميع الذي هو المقصود في المقام لا يتم اذ اثبت تعلق الحكم بالجميع فلا كلام في البحث فانه من ظاهر اللفظ او من دليل الاحتياط لانا
نقول كيف لا وانه يتم والحال انه لو كان من ظاهر اللفظ لوجب الحمل على العموم حيثما اطلق مجردا عن القرينة سواء كان في مقام الطلب او
الاخبار دون ما اذا كان من جهة الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان من ظاهر اللفظ يحصل
التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما في الرابع فللمنع من دلالة الآيات المذكورة على
محل البحث اما الآية الاولى فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع ارادتهما معا من لفظ واحد في الآية
الشريفة ولو سلم فنمنع من كون الارادة من ظاهر اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة الشرعية قبل نزول
الآية الشريفة واما على القول بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة في اللغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا في غيره
ولانه خير من الاشتراك ودعوى الاصفهاني تبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة
معنى ما كليا يحصل من المعطوف عليه والمعطوف وهو التعظيم واظهار الشرف كما فسره به الطيبي والبيضاوي واشار اليه الفيروزآبادي
والفيومي وايضا يحتمل اضمار لفظ يصلي قبل العطف كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف فان
التقدير فيه نحن بما عندنا راضون وعلى هذا لا يراد المعنيان من لفظ بل من لفظين احدهما مقدر والآخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل في
هذا الاحتمالان مدفوعان اما الاول فعدم المجاز والاضمار ويزيد دفع الثاني ان اضمار الفعل مع عدم المفسر غير جائز والفعل المذكور
لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر ولا ان القول بالاصلين معارضان باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان
المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد ادعي لزوم الاضمار لانه لولاه لزم العطف على اسم ان قبل مضي الخبر
ولم يرض به البصريون للزوم توارد العاملين على معمول واحد وهو باطل قال نجم الائمة رح لان عوامل النحو كالمؤثر الحقيقي
عندهم والاثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين مستقلين في التأثير كما بين في الاصول لانه يستغني بكل واحد منهما عن الآخر
فيلزم من احتياجه اليهما استغنائه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير نصبه او عطفه على المحل فلا يتم
هذا الوجه لكن قال في الغرائب وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم مع انه على تقدير عدم الاضمار يمكن ان يتعلق
في التقدير ويكون لانه صيغة جمع فتأمل واما في الثالث فكلو جوه القرينة وهو ما تقدم اليه الاشارة وان منع من كونها قرينة صحيحة
منها الاستعمال في جميع المعاني واما الآية الشريفة الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع الجبهة
لتبادره وصحة السلب عن غيره سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع ما ذكر
في الآية ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم لاجل زيادته فيهم او ليقابل به قوله وكثير حق عليه العذاب
تنبيها على ان نسبتهم اذ في منزلة الدواب والنبات والجماد ويحتمل ايضا اضمار لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس ويفسر
المحذوف بالمذكور من الآية الا انه ربما قيل بان حرف العطف بمنزلة تكرار العامل فيكون ارادة المعاني الالفاظ المختلفة [illegible]
كما عليه اتفاق النحاة ورده البيضاوي بالمنع منه قال وعلى فرض التسليم هو عبارة بعينه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد
جميع معانيه اذ قيل ان للسجود معان سلمنا ارادة جميع معانيه لكنها للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيهما
واما الآية الثالثة فللمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من ظاهر اللفظ وهو عين ما علم انما ادعاه انتكم بالآية
الشريفة حرر وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد سيبويه الوضع للمعنيين لا لزوم ارادتهما معا والله اعلم

وسيلة اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب والمعلوم والحسن وافضل من زيد
لا تدل على شيء من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال لا وضعا بان يكون الزمان جزء
من مدلولها الحقيقي كما انه جزء من مدلول الفعل الحقيقي ولا التزاما عقليا بان يكون موضوعة
لذات مخصوصة مقيد نسبتها الى احدى تلك الصفات بالكون في احد الازمنة كلفظ الغد الموضوع
لعدم خاص يستفاد خصوصيته من اضافته الى البعض فيدل على البعض التزاما عقليا لا وضعيا
لان البعض لا يمكن ان يكون جزء لما وضع له لفظ الغد اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل فموضع
وفاق على الظاهر المصرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي والاسنوي
وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون
مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين لكان حقيقة وربما حكى بعض
متاخري المتاخرين عن صاحب الكوكب الدري دعوى كون اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة
تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم الفاعل والاصل فيه الحقيقة وفيه
بعد تسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية تدفعه مع احتمال مصيرهم في اطلاق اسم الفاعل
حقيقة عرفية عندهم في غير معناه الاصلي وهو ما تشير اليه الاشارة وبالجملة لا اشكال
في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الحاضر بالخصوص مطلقا فهو ايضا
موضع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات
التي تلبست بالمبدا في الحال والثاني انه موضوع للذات التي تلبست بالمبدا في الجملة
سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح و
اما على الثاني فلان العام لا يدل على الخاص باحد من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص
كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على زمان الحال بالوجه الاول فالظاهر انه ايضا موضع وفاق
اما من القائلين بالدلالة على المعنى الاعم من الماضي والحال فواضح واما من القائلين بالدلالة
على الحال فلان الظاهر ان مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان الظاهر من
عبارات النحاة في تعريفهم الاسم والفعل بما لم يقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول
او اقترن به كما في الثاني خروج الزمان عن المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزء له
هذا وقد صرح به نجم الائمة حيث قال في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى مق

باحد الازمنة الثلثة اي على معنى واقع في احد الازمنة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا مدلول
اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له او لا فيكون الظرف والمظروف مدلول لفظ واحد بالوضع
الاصلي فيخرج عن حد الفعل الى ان قال ويخرج ايضا اسم الفاعل واسم المفعول عند اعمالهما لانهما
وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك الزمان مدلول عليهما العارض
لا مدلول لهما وضعا انتهى وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال التصريح بجزئية الزمان للمشتق
والدلالة على الحال لا ينحصر وجهها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والتقييد كدلالة العمى على البصر فلا لازم
في حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم التعارض بين كلام
ائمة الفنين على انا نقول لو كانت كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة في اعتبار الزمان في
نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل لا
تعد في دعوى صراحتها لان حمل كلامهم على ان المراد تقييد دلالة الاسم بالوجه الاخير وان جاز دلالته
عليه بالوجه الاول فاسد جدا لان جعلهم تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كون الفعل عندهم يدل على
الزمان وضعا اوضح شاهد على ما ذكرناه وانما وجب التنزيل ايضا لما قدمناه من الاصل لان ثمرة
الاصل المزبور اذ مرجعها الى اصالة التلازم بين المذهبين ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او عادي
وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع ان يذهب فريق الى امر ويذهب آخرون الى خلافه واما الثاني
فلان مخالفة الفريقين في امر غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلكا في تحصيل الاتفاق والجمع
بين الكلمات لوجب دعوى الاتفاق بمجرد تصريح جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافه او يكون عباراتهم ضعيف
دلالة لما ذكرت من الاصل الا تحاد في المذهب وذلك معلوم الفساد لمن لاحظ سير العلماء ولذا احتمل
الفاضل الجلبي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا لو حكمنا بان القائلين
بالحال ينتهون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لعلا يعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم كلام
علماء البيان فانهم قالوا على ما حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم اعتبار
غيره ايضا وحيثما تعارض الاصلان وجب الاخذ بظاهر كلام الاصوليين لسلامته عن التعارض
لانا نقول مستندنا في الاصول المزبورة هو غلبة اتحاد مذهب العربية والاصول المفيدة للظن بحيث
يوجب صرف ظاهر كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل ربما يحصل في هذه

المزبورة حيث

هذا العلم العادي بذلك وهو مع الغلبة حيثما تحقق افادت الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي
هو دليل قطعي نعم يمكن دعوى ظهور الاتفاق ولهذا استغرب بعض المتأخرين ما احتمله الفاضل الحلبي
فقال اما ما ادعاه المحشي الفاضل من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول لا يخلو من غرابة لان الاصوليين
يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعله لم يحصل الاتفاق
بناء على ما شرط في دعواه العلم به او منع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علمائنا فهو معارض لكلام
القائلين بالدلالة على الحال الصريح لان مقصودهم على الظاهر انه لا يدل عليه بشيء من الوجهين ان يعلن كما عليه
اكثر الاصوليين لانه لا يدل عليه بطريق العقدية وان جاز الدلالة عليه بطريق الجزئية فيبقى في ادلة
عدم معارضته مذهبهم لمذهب النحويين مسلمة عن المعارض لانهم نفوا الدلالة الخاصة وهو الدلالة بطريق
الجزئية لا مطلق الدلالة فاذن الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال الدلالة بطريق العقدية
لا الجزئية لاتفاق الكل كما عرفت على عدم دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجه الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة.
كما قلنا في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا تعارضه مذهب المخالف لترجيح الاول بالظهرية على ما زعم في الدلالة
على ذلك وموافقته لمذهب علمائنا واكثر الاصوليين وبما سيأتي من الادلة الدالة على ان المشتق موضوع
للمعنى الذي يشمل الحال والماضي المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا لا الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالعقدية
واما عدم دلالته على زمان الحال بالعقدية فهو اختيار العلامة في المبادي وتهذيب والنهاية والسيد عميد الدين
في منية اللبيب والشهيد في الذكرى والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد والفاضل البهائي في الزبدة كما عن ابن سينا
ومن تبعه من الحكماء وعبد القاهر وابي [illegible] فيه وابي علي وابي هاشم نقلا عنهما النقلين وعزاه السيد عميد
الدين في المنية والشهيد الثاني في ظاهر كلامه في التمهيد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه الاول
ايضا الى المعتزلة وفي المبادي للعلامة انه مذهب اكثر المحققين وفي المطول لانه مذهب الاكثر وذهب البيضاوي
في المنهاج الى دلالته على الحال وانه لو اطلق على الذات المتصفة بالمبدأ في الزمن الماضي كان مجازا وهو المحكي
عن الرازي والحنفية ومرجع هذا النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ سواء كانت
متلبسة به او انقضى عنه التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا قدرا مشتركا بين
الزمانين الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة ومجازا في اخرى كما هو شأن استعمال الكلي
في افراده او موضوع للذات حين وجود المبدأ لم يزل عنها فيكون الموضوع له خاصا من افراد

بسم الله الموفق لكل خير

حجة القائلين بان المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ

ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الآخر كان مجازا وتظهر الثمرة فيما اذا قال اكرم العلماء
فانه على الاول يجب اكرام من اتصف بصفة العلم مطلقا فاذا كان شخصان احدهما لم يزل فيه صفة العلم والآخر
زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب اكرام من انقضى عنه
صفة العلم لانه خلاف ما وضع له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قال زيد كريم او رأيت كريما
فانه على الاول تكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدأ في الحال اما على الآخر كان قوله
زيد ان لم يجمل في دلالته على كونه ان ما طويلا او قصيرا ولا كلام على الثاني فانه انما يكون ظاهرا في الدلالة
على اتصافه به وعدم مفارقة الصفة عنها **للاولين وجوه** ١ انه قول الاكثر وهو حجة
اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلما بيناه سابقا ٢ دعوى ظاهرة اجماع الامامية
عليه والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وقد مر ضاه ٣ صحة التقسيم الضارب الى المتصف
بالضرب في الحال وفي الماضي فيقول الضارب اولا على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من انقضى
عنه كضرب وكذا يقول في مضروب ولدي ومعلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي
٤ تقييد نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب امس وضارب الآن وهو ايضا دليله ولا يقدح فيه
قولهم ضارب عند القيام القاطع على كونه مجازا **الخامس** ان نحو الضارب المستعمل في معنيين يكون
بينهما مفهوم كلي قريب ان يكون حقيقة فيه اما الاستعمال فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل قد
صرح بعضهم بالاجماع على الاستعمال في الماضي واما ان مقتضى الاصل ذلك فلما بيناه وقد يورد عليه بان الاصل
المذكور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم الكلي كاستعماله في افراده واما مع عدم العلم به فلا يجوز التمسك
به كما بيناه ايضا سلمنا ولكن انما يحسن التمسك به حيث لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما
معه فلا لدوران الامر حينئذ بين المجاز والاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حيثما تعارضا
كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الثاني الحقيقة للاتفاق الظاهر المصرح به في كلام كثير على انه حقيقة
في الحال ولذا ذهب جماعة من المحققين الى ان الاصل في مثله المشتق مع القائلين بالوضع للحال انهم لو قيل
بمقالة المتقدم منه كون الاصل في الاستعمال الحقيقة اللازم منه ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا
اتجه دعوى كونه القائلين بالوضع للماضي ايضا وعلى هذا فيبطل قاعدة الوجهين الاولين وقد يجاب
بان الظاهر اتحاد اعاظم الاصوليين لم يذهب الى الاشتراك اللفظي وان كان هو المشترك في بادي النظر

يستعمل
في بادي النظر من كلمات بعضهم كالبهائي في الزبدة والمحقق الجواد والفاضل التوني والسبزواري والابهري قال الاول انه
في الازمنة الثلثة والاصل فيها الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وقال الثاني ان المشتق قد استعمل
فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل والطلق على كل واحد منها والاصل في
الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه في اطلاقه على من سيفعل للاتفاق على مجازيته فيبقى الاصل معمولا
به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه وفيمن كان متلبسا به فيكون المشتق في كل منهما حقيقة وما استدل به الخصم
على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما وقال الثالث لنا مضافا للاشتراك قالوا ولاجماع اهل اللغة على
صحة ضارب امس والاطلاق اصله الحقيقة وقال الاخران نحو ما قاله البهائي ولكن المعلوم من كلام البهائي في
ما نقلناه فان العلامة في التهذيب والنهاية والمبادي استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي مضافا
على ذلك فانه قال ان من انقضى عنه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر
مشترك بين الحال والماضي ولانه قابل للقسمة ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وقد استدل بنحو ذلك في
اختيار مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره ما احتج به القائلون بكونه حقيقة في الماضي فانه قال اختلفوا
في صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي سينا خلافا
لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا
المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه لا يقال يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق انه ليس بضارب في الحال لان
سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه انتهى وقال العميد فيما ذكرنا عدم احتجاج الاشاعرة
باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند اكثر القائلين بكونه حقيقة في الحال وبالجملة لا اشكال في ان الاشاعرة في اثبات
القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو المعنى الحقيقي ومنه يظهر
ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه حقيقة في الحال لان خصوم الاشاعرة من
القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي انما قصدوا كونه من افراد الحقيقة لان اللفظ موضوع له بالخصوص وكلام
البهائي في حاشيته وان كان ظاهرا في خلاف ذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذه الجهة
من هذه الجهة نعم يشكل فيه من جهة ان الاولى كما اشير اليه سابقا من عدم معلومية الاستعمال في المعنى الاعم
الا في النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الازمنة وقد يجاب

ذلك

عن الاول بان في كلام القائلين بانه حقيقة في الحال خفاء وعن الثاني بانه مقتضى الاصل وان كان
الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي وغيرهم
ادعوا اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك
الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد غاية الاتفاق على الاطلاق المجازي وقد يناقش فيه اولا بانه لو تم لكان
اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة لاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل عليه فان قلت يلتزم
ذلك لولا الاجماع على كونه مجازا في الاستقبال قلت لا يمكن دعوى ذلك مع ظهور عبارة النحاة في كونه حقيقة
في الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة لا يكون حجة لانهم لا يعدون في المسألة فرقة من المخالفين
وليس في اتفاق الفرقة التي نحن بصددها وثالثا بان يكون لفظ اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب
المستعمل بمعنى الماضي لا يستلزم ان يكون الضارب في ذلك المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا التفتازاني
فقال معترضا على الحجة المذكورة بحيث لان اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة تامة
معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة سواء كان بانه اخص من المدعى فان الكلام في جميع المشتقات
وهذا مختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول فبان ظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى
جماعة الاتفاق على كونه مجازا في المستقبل وهو اظهر فيدفع به ذلك الظهور واما عن الثاني فبان حجية
معقد الاجماع كما يظهر من كلمات المستدلين به والمجيبين عنه اذ لم يجيبوا عنه بعدم حجيته بل بعضهم على
انه نسب ذلك في الاحكام الى اهل اللغة دون النحويين واما عن الثالث فبانه يستلزم ذلك
ان كان باعتبار المعنى التركيبي لعلم لا يستلزم لو ادعى فيه صدق لفظ اسم الفاعل على كل ما
اطلق عليه لفظ الضارب ولكن هذه الدعوى مسلمة للنقل والاصل عدمه فاتضح
الموانع فبان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين اسم الفاعل وغيره من المشتقات ثم ان
هذه الحجة لو لم تنهض للحجية فلا اقل من التأييد ان المشتق لو كان حقيقة في
الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم حال الغافل مجازا لعدم تلبسهما
بالايمان حالة النوم والغفلة لانه اما عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما
وعلى اي تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والثاني باطل للاجماع على ان

ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجري عليه احكام المؤمنين وهو نائم وغافل
معترض عليه بالمنع من بطلان التالي والاجماع على كون النائم او الغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار
اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة في بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار مشاركتهما للحاكم [illegible] فيها
تلك الاطلاقات كما في اطفال المؤمنين فانهم بحكم آبائهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع
تحقق الايمان في الحالتين ان فسر بالتصديق [illegible] وان لم يكن حاصلا في المقدم [illegible] سلمنا
لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى الاجماع المركب عنه ممنوعة بل الظاهر خلافه كما صرح [illegible] بربط
بمحل النزاع حيث جعل محل النزاع اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق ان النزاع في حقيقة
اسم الفاعل وما في معناه بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض
والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضها الاتصاف
بالفعل انتهى وقد يجاب عن الاول بان [illegible] الشرع [illegible] كون
المؤمن والكافر مجاز بعيد والمبعد الاجماع على بطلانه وعن الثاني بان الايمان عبارة عن التصديق
وهو متوقف على تصور اطرافه ووقوع الانتساب [illegible] وهذا بعيد [illegible]
كما صرح به المحقق الجواد [illegible] ما ذكره التفتازاني [illegible] العموم
والمسلم مطلقة والظاهر [illegible] من هذه الجهة وقد يناقش في الجواب عن الوجه الاول في بان
التصديق انما يتوقف على ذلك في حصوله [illegible] حقيقة كاطلاق
لفظ المسلمين [illegible] عنه الوصف كما اذا [illegible]
الوضع للمعنى الاعم [illegible] حقيقة شرعية في المعنى الاعم [illegible]
[illegible] عدم المنقولية ثم لو كان المشتق موضوعا [illegible] في الحال
[illegible]
[illegible] الحروف [illegible]
[illegible] فيما [illegible] قد نقض [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] الوضع للحال [illegible]
[illegible] حكاية [illegible] القول [illegible] ومضى [illegible]

اليه انه يقدح في حجية الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال العلامة مد ظله
مضافا الى الاجماع ولانه واضح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكون
المنفي منه صادق صحيح فتأمل انه اولا فان كان يصح فتأمل انه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم
التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولاتوقف لما نقدر لاجتماع اجزاء الكلام وشبهه المتقدمنا
في الاطلاق الحقيقي بمقارنة الجزء الجزء فحينئذ قال قام زيد وضعا انما يصدق عليه انه متكلم ومخبر عند
مقارنة الدال لاقبلها ولا بعدها الا انا نقول هذا باطل لان المفروض ان المبدا عبارة عن مجموع الاجزاء
وان لفظ المتكلم موضوع لذلك فكيف يكتفى بالجزء الاخير والتحقيق يمكن ان يكون المتكلم والخبر موضوعين
للذات المتلبسة بالمبدا في الماضي لا للمعنى الاعم منه ومن الحال وهو خلاف الاجماع الا انا نقول يجوز
ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر في مرحلة المتاخر لامتناع وجود الجزء الاخر كما فقط الحال
لا يجمع العقول بانه كلي فتأمل يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من ان المعتبرة
الصيغة العرفية كالبيع بكتب القران وتحشيه من حكمه الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي والمستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا له ذلك الامر واعراضا عنه ونظير هذا ما قالوا في العطف
بالفاء والتعقيب في العطوف ان المراد منه ما يعد في العرف اتصالا وتعقيبا ووقوعا عقيبه
ولكن يرد عليه ان هذا بيانا انما يخدم صدق نحو المتكلم والمخبر على من لم يكمل اسبابه تماما عرفا حقيقة ولذا لو اتى
المتهم بتكلم واخبر بها لما يعد يصدق السيد انه انما المتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا الخبر كان صدقه عرفا قطعا
فمن عند التكلم ثم ما جاء الرد القائل بحال الاسم بالصيغة العرفية على الحقيقة فيكون المحب
المنهي عنها ناقضة لرده ان المشتق لو كان حقيقة في الحال لما جاز الاستدلال بنحو قوله
الزانية والزاني والسارق والسارقة على وجوب حد الزاني والسارق على الذين
تحقق منهما الزنا والسرقة لعدم الزمن الخطاب والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الخطاب ثم على تقدير الوضع للحال في جميع مراتب الزمان
والسارق على المتصف بالزنا والسرقة حال الخطاب ومن حين الامر
اليه فيه فلا يشمل على المتصف بها قبل ذلك واما بطلان اللازم
فلا يخفى ولظاهر تمسك العلماء قديما وحديثا بعد زمان بنحو هذه الاطلاقات

الاطلاقات في مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب وقد ناقش في هذا الوجه من وجوه الاول ان غايته
ما يلزم منه كون المشتق حقيقة في المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما به فليس فيه دلالة
على وضعه ايضا الثالث ولا يمكن دعوى الاجماع المركب في هذا المقام لوجود القول بالفصل بين
الامرين بل الظاهر من بعض ان محل النزاع في المسئلة هو المحكوم به قال الشهيد الثاني ره
بعد الاشارة الى الاقوال في المسئلة هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك
او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن قال الاسنوي
ان ما قاله المص وغيره محله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او سارق او زان فاما اذا كان
متعلق الحكم كقوله السارق يقطع يده فانه حقيقة مطلقا وعن القرافي في مثل ما ذكره قبل انه قال
في بيان معنى الحال في المشتق انه يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله في نصوص الزانية
والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها فانها انما تتناول
من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع
على تناولها له حقيقة واجاب بان المسئلة في المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوما عليه
كما في الايات المذكورة فحقيقة مطلقا الثاني انه على تقدير الاول لها الوضع للمعنى الاعم
في الماضي والحال لا يلزم منه ايضا جواز الاستدلال بمثل تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا
التقدير حمل قوله الزاني والسارق على من تحقق منه المبدأ اما حال الخطاب او قبله لا على من يتحقق
منه المبدأ فان الشمولية مقلوبة على القائل بالوضع للاعم الثالث انا نمنع بطلان اللازم اذ نجوز
الاستدلال مع فرض كونه حقيقة في الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين في التكليف او باعتبار
قيام قرينة على ارادة المعنى المجازي المصححة للاستدلال الرابع ان الملازمة انما تتوجه لو فسر الحال
في كلامها القائل بالوضع لمن بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدي وغيره فلا اذ
معنى وضعه للحال ح انه وضع ليدل على الذات المتلبسة بالمبدأ حين تلبسها
بالمبدأ او وجوده فيها فحيث يتعلق الحكم بكل من له هذا المبدأ حين وجوده فيه سواء كان

ستقبال

في زمن الخطاب موجودا او يصير بعده موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الا
منه بل من تعليق الحكم على ماهية يتحقق افرادها تدريجا وهو مثل شمول الخطاب المتضمن
لتعليق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد التي تحققت بعد زمن
الخطاب واما ما هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق
العالم على شخص في الان بان يقال هذا عالم ويكون الوجه في الاطلاق صيرورته عالما فيما
بعد والفرق بين الامرين جلي فان الاطلاق لا يكون في القسم الاخير الا باعتبار الصفة
الحاصلة في المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصفة وقد يق
هذا حسن لكن حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصرح بعضهم ان المراد بالحال حال النطق
لا حال التلبس فالشرطية تنهض حجة على القائل بالوضع للحال والجواب القلب على القائل
بالوضع للحال للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضي الماضي المقابل
للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال بتلك العمومات حجة على ذلك واما منع بطلان التالي
باحتمال المجاز فشيء لا يليق بان يلتفت اليه وقريب منه القول بالتفصيل في المسئلة نحو ما
ذكره الفاضل اذا صدق قول صاحبه لم يقل به المتقدمون وهو ناش عن الغفلة من الشرطية
المزبورة ثم انه لو سلم ان المراد من الحال حال التلبس فيرد على هذا يلزم سقوط الاستدلال
بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير تعلق حكمها بمن كان المبدأ فيه وحمله
عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدأ او انقضى فلا يستفاد من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء الحد ح متعذر غالبا اما لعدم
الاطلاع على الاشتغال بالزنا او لعدم امكان الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة في
ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح قطعا لان وجوب الحد متعلق حين الاشتغال
بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة في الماء المتغير يتحقق حين حصول
التغير ويستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب
لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انهم يستدلون بالعموم وثانيا انه انما يتم فيما اذا

قاعدة كلية

اذا تحقق الحكم بالوجوب حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد
في ذلك الحين لعدم الاطلاع على الموجب فلا يتم ذلك وثانيا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع
الحكم وهنا غير باق لان موضوع الحكم فيه هو الزاني المتلبس بالزنا لانه المفروض ومعلوم
انه بعد النزوع من الزنا لا يسمى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم عملا بالاستصحاب
كما لا يمكن اجراء الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجري الاستصحاب
الحكم بالنجاسة بعد التغير في الماء المتغير قلت لان الحكم بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير
بل بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير وعدمه وذلك لان النص الدال على نجاسة
الماء المتغير بهذا المضمون اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضي ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع
الماء المتغير نجس لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب ح ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي ان
الشارع اذا قال اذا زنى مكلف وجب الحد جاز التمسك باستصحاب وجوب الحد بعد الزنا
واذا قال الزاني يجب حده وقلنا المشتق حقيقة في الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع في
الحكم الاول لم يتغير وفي الثاني تغير وهو واضح " ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة
الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا محل البحث وقد يعارض بان المعنى
الاخص الذي يدعي الخصوم وضع اللفظ بازائه كذلك ولا توجه وقد يجاب بان الوضع للاعم تقتضي
الحاجتين بطريق سهل ولكن الوضع للاخص والشاهد على ذلك غلبة اجراء الاسماء على الاجناس والالفاظ
الموضوعة للمفاهيم الكلية فتدبر الحادي عشر الخبران في احدهما قال رسول الله انا دعوة ابي ابرهيم
قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابرهيم قال لان الله اوحى الى ابرهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف
بها الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل يا ابرهيم اني لا اعطيك عهدا لا
افي لك به قال يا رب وما العهد الذي لا تفي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال
ابرهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت
الدعوة الي والى علي لم يسجد بالصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وفي الاخر قال
ابو عبد الله عليه السلم وقد كان ابرهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي فقال الله لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا

لا يكون اماما والوجه في الاستدلال بهذين الخبرين في محل البحث انهما دلا على ان من تحقق
منه عبادة الصنم في الزمان الماضي لا يستحق للامامة لقوله ص لا ينال عهدي الظالمين
وهذا الاستدلال لا يتم الا على تقدير كون الظالم موضوعا للمعنى الاعم وهو واضح وقد يناقش
فيهما سندا بل ودلالة وللاخرين وجوه ا صحة السلب اذ يصح فيمن انقضى منه الضرب انه ليس
انه ليس بضارب الان ب انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضي عنه
القيام انه قائم وبالعكس وللحامض المنقضي عنه الحلاوة انه حلو وبالعكس وهو باطل قطعا ج
الثالث لو كان حقيقة في ذلك لما جاز الاستدلال بقوله ع الماء طاهر على طهورية الماء
في هذا الان منه لاحتمال ارادة انه كان طاهرا لا انه في الحال طاهر لان اللفظ الموضوع
للمفهوم الكلي اذا وقع خبرا كان مجملا الا ترى انك اذا قلت زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم
باطل جدا د لان الامر لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدء في الحال قطعا ال
ان المتبادر منه الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال ويشهد بتبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخوانساري
والسيد صدر الدين قال الاول اعلم انه يمكن تحرير محل النزاع ههنا بوجهين الاول ان يقال في انا
اذا قلنا زيد ضارب اما ان يكون المراد انه ضارب في الحال او في الماضي او في المستقبل فعلى الاول حقيقة
اتفاقا وعلى الثاني مجاز اجماعا وعلى الثالث وقع الخلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط لانه يتبادر
عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة ويظهر بتتبع موارد الاستعمال ايضا الوجه الثاني ان يقال ان النزاع
في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال عليه والظاهر هنا ايضا هو القول الاول بدليل التبادر وتتبع
موارد الاستعمال ولكن هذه الدعوى هناك اظهر منها ههنا ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين جميعا
ثم انه ان كان النزاع على وجه واحد كان احد طرفي النزاع في الوجه الاخر مسلما متفقا عليه وكل من الطرفين
يحتمل ذلك فتدبر انتهى وقال الثاني في الطراز اذا قيل لك رايت اليوم كاتبا هل يتبادر الى ذهنك انه
راى من كان يكتب حين الرؤية او من يثبت له الكتابة في الجملة وهو في اليوم نائم ولا اظنك مترددا
في تبادر المعنى الاول ثم لو فرضنا انك اوضحت البرهان كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ في
الجملة ونحوها صارت الجوهرة لما سنفعلت في الفروع انتهى ويمكن الجواب عن الجميع اما عن الاول

الاول فبان قيد الاثبات كان للنفي يعني انه يصدق الانسان ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا تجدي
لان ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولهم الانسان ليس بحيوان مفترس لا يدل على انه عماية
ليس من افراد الحيوان مطلقا واما الثاني فبان الامثلة المذكورة ليست من محل النزاع لان محل النزاع
انقضاء المبدأ وعدم طرق الضد الوجودي وفي الامثلة قد طرأ الضد الوجودي وان هذا على ما ذكرنا من تخصيص
محل النزاع بما اذا لم يطرأ الضد الوجودي كما قاله الشهيد الثاني وبعض شراح الزبدة والكنوي والحرفوشي شارح
جمع الجوامع قال الاول بعد الاشارة الى الاقوال في المسئلة ومحل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف
وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل والشرب فان طرأ وهنا الموجودات فانيا نقضه
او يضاده كالسواد والبياض والقيام مع القعود فانه يكون مجازا اتفاقا كما ذكره في المحصول وقال الثاني
وظاهر عبارة المص هيهنا وان وقع مطلقا بحيث يفهم منه ان النزاع في المشتق مطلقا لكنه مخصوص بالمشتق بعد
الحدوث كما يصرح به في الحاشية نقلا عن العقائد في ما لم يطرأ على المحل ضده وجودي كما يصرح به نقلا عن المحصول
وغيره مع ادعاء الاتفاق وهذا هو الحق وقال الثالث ان الامام في المحصول والمنتخب قد رد على الخصوم
في اخر المسئلة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما
وهو يقتضي ان ذلك محل اتفاق وصرح به الامدي في الاحكام في اخر المسئلة فقال لا يجوز تسمية القائم قاعدا
والقاعد قائما باجماع المسلمين واهل اللسان واذا تقرر هذا فينبغي استثناؤه من كلام المص وضابطه كما قال التبريزي
في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح ان يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالسواد ونحوه بخلاف القتل
والزنا وقال الرابع وكونه محل النزاع ما ذكر وان لم يوجد في المحصول لكنه موجود في كثير من كتب الاصول حتى ان كلام
الامدي ناطق بالاحتجاج يدل عليه وقال الخامس وقيل ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم بالاول
اجماعا انتهى ومما ذكر يظهر الوجه في عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومع هذا فقد قيل ان لنا منع
فيها وقد ناقش فيما ذكر بالمنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به الجماعة لتصريح شارح جمع الجوامع
بالدخول فقال بعد ما ذكر ما نقلناه عن جمع الجوامع والاصح جريان الخلاف فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق وبعضهم
ما ذكره المحقق الخوانساري فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكره الشهيد الثاني ره وانت خبير بان التخصيص الذي ذكره
جيد لكن ليس فيما رأينا من كتب الاصول اثر منه وذكر بعض ان نسبة هذا الكلام الى المحصول موجود في كتب بعض المخالفين
ايضا ونحن لم نجد في المحصول ولا في كلام علماء الاصول انتهى فالحكم اذن تعميم الخلاف انتهى كلامه في الخلاف مقامه

ويؤيد ذلك ايضاً ان جماعة من الاصوليين كالسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي وفخر المحققين والعضد
والتفتازاني والعبري لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرأ الضد الوجودي عن احد ولا نبهوا على خروجه عن محل النزاع
وربما كان للرازي على الخصوص على ما نقله الاسنوي شهادة على دخوله فيه كما اشار اليه السيد صدر الدين فقال الرد
انما يتجه مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا نزاع له في كون النقيض والنائم مجازا اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية
في مثل النقيض والنائم مما لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت حاصله ان الدعوى الكلية
كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدا ينافيه لما اتفقتم عليه من اطلاق اليقظان على النائم مجاز
فدفع الدعوى اما بغفلة او تغافل انتهى سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان
في الامثلة المذكورة حقائق في الحال باعترافكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعي
فيها واحد من هذه الجهة او لان اكثر المشتقات كالامثلة فيلحق النادر بالغالب وقد احتمل السيد صدر الدين
توجيه دليل الرازي بهذا فقال بعد ما نقلناه عنه سابقا ويمكن ان يكون مقصود الامام من الكلام بيان
دليل الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله انا اذا استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا ان الاطلاق
حقيقة مع البقاء او مجاز مع الانقضاء فالحقنا ما عداها من موضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب
انتهى وقد يجاب عن الامثلة المذكورة المنافية بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث مقدم
على تصريح غيرهم بالدخول والوجه واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث فضعيفة
جدا لمنع اتحاد الوضع النوعي في جميع المشتقات كيف لا والقول بالتفصيل بين اقسامها قد كثر ومن جملتها ما افاده
بعض متاخري المتاخرين فقال الحق ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدا
اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا او راغبا عنه
سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد ام لا انتهى ونحو الدعوى المذكورة في الضعف دعوى الغلبة المتقدم
اليهما الاشارة كما اشار اليه السيد صدر الدين فقال بعد كلامه السابق في التوجيه وفيه منع ظاهر اذ لا نم غلبة ما
طرأ عليه الضد او النقيض على غيره واما عن الثالث فبان الاحتمال المذكور بعيد فان عادة الشرع فيدفع
بما ينفي الاحتمال الاخر سلمنا عن المعارض واما عن الرابع فبان لكون التبادر في الامثلة المذكورة من تبادر
الفرد الغالب للاطلاق والا لاطرد وهو باطل فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المعتق والمعترف
والمذنب والعاصي والكاظم والكاتب والعالم والبايع والمشتري والمجتهد والمصنف والبنا والحسن والمضروب

ومضروب وان شهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد ممن ذكر ما اتى بمن اتصف بتلك المبادي في الزمان الآخر
بانه ممتثل قطعا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقال لمن اعترف او عصر او انزل بانه ليس بمعترف وليس بعاص او ليس بمنزل او
من قوى الدلالة على الوضع للاعم والتحقيق عندي الرجوع في كل مشتق الى ما يحكم به العرف فلم اجد اصلا كليا والتحقيق لمن نوعيا
نوعيا في هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست على حد واحد ولذا اضطربت الاقوال واختلفت المذاهب في المسئلة
لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول المبادي فان الضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار حصول الضرب فكان
ذلك سببا له فيجب ان ينتفي الاطلاق بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق وبقائه ولا يقال
الغالب وذلك لان الاسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب والخمر انما صح اطلاقها باعتبار تحقق مفهومها وحصول صورتها النوعية المكلوبة
فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فليلحق الفرد
فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الغلبة في غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا
مع تفاوت امثلتها واضطرابها في الغاية فتم ما يقال ان التسمية في المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبادي في الحال
او باعتبار تلبسها في الجملة فان كان الاول صح ما مثل من كونه موضوعا للحال وان كان الثاني لزم كون الاطلاق باعتبار
الماضي حقيقة لتحقق العلة فيه وهو التلبس في الجملة لانا نقول هذا انما يتم لو جعل العلة مجرد صلاحية التلبس وهو ممنوع
بل العلة حصول التلبس وتحققه في الخارج في الجملة فالتحقيق ما ذكرناه سابقا من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة
الحمل على الحال في الصفة المشبهة وافعل التفضيل للغلبة بل المحيط في مثال منهما اريد منه المعنى الاعم وان يدعى اصالة
الحمل على المعنى الاعم في اسم المفعول للغلبة ايضا هذا ويحتمل خروج الشبهة عن موضع البحث في مسئلة المشتق بل المشهور
في الكتب الاصولية

تذنيب

اعلم ان المشتقات كلها لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غاية دلالتها الدلالة
على اتصاف الذات بالمبادي في الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد القاهر والسكاكي والسيد في غنا كما نقل عنهم والسيد الشريف
وغيرهم قال الاول المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم [illegible]
بالمقدار لكن ذلك الثبوت فينبغي ان يكون بالفعل وقال ايضا موضوع الاسم على انه يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء
انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير واما
الفعل فانه يقصد فيه التجدد والحدوث ومعنى زيد منطلق ان الانطلاق يحصل منه جزءا فجزءا وقال الثاني في الاسم كما لم يقصد
على ثبوت العلم الذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء على سبيل التجدد والتقضي اولا واما الدوام فانما يستفاد
من مقام المدح والمبالغة من جوهر الكلام وقال الخاجرمي في تعريف اسم المفعول ما اشتق من يفعل لمن وقع عليه وفي

ذكرنا
تعريف فعل التفضيل ما اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره وبيان ان العبارتان ظاهرتان فيما
لكن زبانيطهر منه كابن الحنبلي من ان اسم الفاعل يدل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار
حيث قال في تعريف الاول هو ما اشتق من فعل لمن قام به على معنى الحدوث وقال في تعريف الثاني
هو ما اشتق من فعل لمن قام به على معنى الثبوت قال بعض شراح الكافية معناه ان هذه الصفة ثابتة في الحال
وغيره ان الميت حادثة حيز الوصف بها فهذا القيد خرج اسم الفاعل من الفعل اللازم نحو قائم وقاعد
اذا كان مشتقا من فعل لازم قام به لكنه غير ثابت مستمر بل هو حادث منقض فان قيل فاسم الفاعل لا يعمل
مطلقا بل بشرط الحال او الاستقبال فكيف يعمل هذه الصفة وهي في العمل فرع على اسم الفاعل قلت هذه
الصفات ثابتة في الحال وغيره فما عملت باعتبار ثبوتها في الحال مطلقا فان قصد الحدوث بهذه الصفة
او في الحال او نحوها على لفظ اسم الفاعل الجاري على المضارع نحو هذا حاسن الان او غدا اي يحدث له الحسن
ويتحقق فيها هو في الحال او في ثم فعلك تارك لبعض انواع البلت وضائق به صدرك ولم يقل ضيق ليدل على ان
ضائق عارض في بعض الاحوال غير ثابت مستمر وعلى هذا القول زيد جواد ان الجود ثابت له فاذا اردت حدوثه قلت جائد
الان او غدا زيد جائد انتهى وقال في الموشح شرح الكافية لعبد الحكم بانها للثبوت بان المراد في زيد حسن استمرار حسنه
لا انه كان حسنا ثم انقطع وان اريد به الحدوث قيل هو حاسن وكارم وطائل ومنه قوله تعالى وضائق به صدرك
انتهى والحق بعض شراح الالفية اسم المفعول باسم الفاعل اذا دل على معنى عارض ونحو جنب بمعنى ثبوت الجنابة لا بمعنى حدوثها
انتهى ومن نظر فيه بربهم لا يحكم انكار الدلالة على التجدد احيانا لكنها لا للصيغة بل اما للمادة او الامر الخارج من شهادة العادة
كذا لا يحكم انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كلمات رالسر لم الائمة فقال والذي اراه ان الصفة المشبهة كما
ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار وفي جميع الازمان لان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس
معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او جميع الازمنة ولا دليل في اللفظ على احد القيدين كما في الفاعل فهو
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لكن لما اطلق ذلك ولم يكن لبعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه
في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة الى ان يقوم قرينة
على تخصيصه ببعضها لا انقول لكان هذا تعسفا كبيرا جدا وهو الاحسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا على ما ذكرنا بل
بدليل العقل وظهوره في الاستمرار عقلا هو الذي غره حتى قال مشتق لمن قام به معنى الثبوت انتهى
اعلم انه اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المفرد المعرف باللام نحو البيع والرجل العموم وسيلة

كلام في المفرد المحلى

والاصوليين وفي التمهيد

عزاه الى اكثر البيانيين

فذهب المحقق والشهيد الثاني ره الى انه لا يفيد وحكاه في النهاية عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي شرح الوافية
المفرد المحلى باللام او المضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب البيانيين فعقله الامدي عن الاكثرين
ونقله الفخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم قال هو ومختصر والعلامة عكسه وهو الاظهر انتهى وذهب الشيخ في العدة والعلامة في
النهاية في ره في التهذيب كما عن البيضاوي والحاجبي واحد قولي الجبائي والمبرد وابن جني وجماعة من الفقهاء الى انه يفيد
ما ذكره في المفاتيح فانه قال لو دل على الاستغراق لاكد بمؤكدات الاستغراق نحو كل وجميع وذلك باطل لانه لا تقول رايت الرجل
كلهم ولا جاءني الكريم اجمعون واليه اشار في النهاية بقوله لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجميع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا اجمعون
ولو كان للعموم لصح كما جاز جاء الرجال كلهم الثاني ما ذكره في المفاتيح ايضا فقال لو استغرق لصح الاستثناء
ومنه مطرد والتالي اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانك لا تقول جاءني الرجل الا الطوال ولا رايت العالم الا النحاة انتهى
وما ذكره يندفع بنقل الشيخ على العموم بصحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية والعلامة
كلمة قال بعد الاشارة الى الاستدلال المزبور والجواب انه مجاز لعدم الاطراد اذ لا يصح رايت الانسان الا المؤمنين ان الخسر
لما لازم جميع افراد النوع الا المؤمن جاز الاستثناء الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجميع والتالي باطل لانه لا يقال
جاءني العقيل الفضلاء واشار اليه في النهاية فقال لا ينعت بنعت الجميع فلا يقال جاءني الرجل الفاضلون وقولهم اهلك الناس
الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كما ان الدنانير
الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر خطا او مجازا انتهى قال السيد عميد الدين ره بعد الاشارة الى هذا
الوجه والوجه الاول واعترض عليه باعتبار استناده عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق
الصيغ وهو شرط التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجميع لا اللفظ ولهذا لو سمي رجل بالعلماء
لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز
ان يقال جاء العالم الفاضل انتهى الرابع ما ذكره السيد المشار اليه من انه لو كان للعموم لجاز ان يقال اكلت الخبز وشربت
الماء والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما اعتراضه عليه بقوله وفيه نظر لمنع من الملازمة لان التجويز
استعمال اللفظ في موضعه شائع وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل
جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من ارادة العموم
انتهى فقد رده والدي دام ظله العالي فانه قال وهو كما ترى بعد ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب
ان مثل هذا التخصيص صحته محل التشاجر بين الاصوليين حيث ان تخصيص العموم الى اقل مما يقرب من معنى العموم ومحققوهم
ذهبوا الى العدم وانت طوائف صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستحسن واي ذلك الى كثرة المستهجن مثل هذا

بسم الله الموفق للاتمام

العادية لكلمات ستاتجية

المخصوص ثم اذكراه متعرضية

والى عدم وجود العلاقة اذ ليست فى المقام الا المشابهة دون الكلية والجزئية كما توهم فعلى هذا لو كان المقام من العام
افادهم
وما سدع من جهة العرف دعليهم فوجود العلاقة المصححة والحال انه ليس كذلك الحكم المرفوع بصحته بل هو متنوع بينهم ونحو ذلك فاذا عدم
يكشف عن عدم افادته العموم كما لا يخفى على انه على القول بجواز التخصيص الى هذا الحد بما يكون صحته على سبيل الوفاق كاشفا عن عدم
افادته العموم اذ على تقدير الافادة لا بد وان يكون صحته خلافية بل ويكون المشهور عدمها لا لاتفاق وفاقية فاذا الوفاق فى صحة
يكشف عن عدم افادته العموم فتم المطلوب الخامس انه لو كان للعموم لصح تكذيب من قال اكلت الخبز اذا اكل رغيفا لكان هنا امارغفه
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة السادس انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من اتى بفرد من المياه اذا قيل
له اشرب الماء والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الا ان يعتمد ذكره فيه وبه من عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت
منهم
الخبز وشربت الماء الثامن ان دخول اللام قبل حرف التعريف اسم الماهية والاصل بقاؤه بعد الدخول وهو بيانه الدلالة على
كما لا يخفى لا يقع فى تفسير فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن الخباز النحوي فيما حكي عنه فانه قال فى الرد على المحصول فى حكمه بان التعريف
للماهية لا العموم والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل على الماهية
دلالة وضعية كفرس وحجر فاذا قلت الفرس والحجر ولم تقصد العهد واردت نفس الماهية فقد عنيت ما عناه الواضع وكشفت
الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قاله المبرد انتهى لا يقال لولا ان هذا لو تم لمانع كون اللام للتعريف الجنس كما اشار اليه
بعض الاجلة فانه قال فى الرد على ابن الخباز على ان ما ذكره لو تم اقتضى ان لا يكون اللام لتعريف الجنس فى اسم الجنس مع ان وقوعها
لا يمكن انكاره نحو الرجل خير من المرأة ونحو نعم الرجل زيد وبئس الرجل عمرو على احد الرأيين فى الالف الداخلة على المدح والذم ونظائرها
كثيرة انتهى قال الشيخ فى العدة بعد ان ذكر ان بعض الناس قال ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول لا صلاه
لا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق والعهد فاما ما دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نعلم
ان القائل اذا قال اكلت اللحم لا يريد بذلك اكل لحم بعينه ولا انه اكل جميع اللحوم وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وثانيا
انا نمنع من عدم الفائدة كما اشار اليه بعض الاجلة ايضا فانه قال فى الرد عليه بعد ان نقل كلامه وعندي فيه بحث وذلك لان
اسم الجنس المنكر يدل على الماهية بدون اعتبار تعينها فى الذهن والمعرفة تدل على الماهية بقيد تعينها وحضورها فى الذهن
مع قياس ما قالوا فى الفرق بين اسم الجنس وعلمه انتهى حجة لنا اخرى ايضا دعوى الاتفاق على صحة الاستثناء فى قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الاية الثانية فى قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ان ثبت الاجماع وتقريره من وجهين
الاول ما اشار اليه الحاجبي والشيخ البهائي ان من انكر العلماء لم يزل يستدلون بمثل السارق والسارقة
مع ثبوتها الحكم فى كل من اتصف بالسرقة الثاني ما اشار اليه فى النهاية فانه قال فى مقام ذكر حججهم الرابع
اختلف الناس بين قائل بالعموم فى الواحد والجمع وبين قائل بعدمه فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع

[illegible]

وهو عام فيجب عموم الحكم
الا كرام وصف العلم به

للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك والرابع ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم منه ان السبب في
با كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول ويمكن الجواب عن جميع هذه الوجوه اما عن الاول فبان الاستثناء فيه مجاز
كما اشار اليه العلامة فيما نقلنا عنه سابقا واما عن الثاني فبان توصيف الدينار بالصفر مجاز اذ لو كان حقيقة لاطرد
لما ذكره فيما نقلنا عنه سابقا وايضا لو كان حقيقة لكان المفرد المعرف موضوعا للعموم ولو كان كذلك لصح تاكيده بمؤكدات الاستغراق لكنه لا يصح
كما اشار اليه الفاضلان فليس حقيقة في العموم فليس التوصيف بالجمع في المثال المزبور حقيقة لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة
على العموم وصحة التاكيد بمؤكدات الاستغراق وقد منع منه اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز انفكاك احد الامرين
عن الاخر واما الثاني فلانه لم يصل من اهل اللغة ما يقتضي احالة صحة التاكيد اذا تحقق الدلالة على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا
ونقلا اما الاول فلانا نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر وتحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو مستحق عقلا
في كل مقام اذا تحقق شرطه والتفريق بين المقامات لا بد ان يكون لسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير محقق اذ لم نجد منه
ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير محقق على ان صحة التاكيد ليست من مسائل يرجع فيها الى النقل ويكون موقوفة على التوقيف من
المسائل العقلية التي يدركها العقل كالاسناد الى الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب والمرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها
على قسمين الاول ما لا يتم الا بنقل الغير وارادته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا محتاج
فيه الى النقل عن الغير والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون له فيه المرجع ثم قد يتمسك به اذا ادى الى كشف قول الغير ومن هذا القبيل المسائل
الشرعية الفقهية فان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كان توقيفيا ثم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل انه
المثبت بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحو ذلك المسائل اللغوية التي تتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء والمد والامالة
والتسهيل والتخفيف فان المطلوب فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك لا بد بجعلهم وتبيينهم فيكون توقيفيا ومن هذا يتبين اختلاف اللغويين
ولغات العرب للقواعد عند طائفة هيئته وعند اخرى اخرى وبالجملة المرجع في كل ذلك هو المطلوب لا صح هو قول الغير الثاني ما لا
يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المقصود بالذات بل المقصود فيه معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ايضا قد يتوقف
والمدرك فيه العقل ثم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لا لاجل كونه مقصودا بل لكونه ذريعة الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل
المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبيعية فان المقصود فيها معرفة الواقع ونفس الامر ومنه ايضا المسائل اللغوية التي لا
تتعلق بالالفاظ من حيث هي الفاظ وذلك كاسناد الفعل الى الفاعل والمفعول وبيان هيئته وفائدة التقديم والتاخير
فان المطلوب فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لا يختلف فيه طوائف الامم وارباب اللغات
وبالجملة المرجع فيها ما ذكرنا العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك فيها العقل
ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المزبورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام اهل اللغة فيه مناطا ولا معتمدا اليه
فقد لا يقال الفارق بين المقامات موجود وهو وجود التناسب اللفظي كما عن العلماء وعدمه كما في جاء في العالم كلهم لانا نقول
هذا لا يصلح للفرق لما ذكره السيد عميد الدين وقد تقدم الاشارة اليه واما الثاني فلانه يظهر منا الاستقراء فان الغالب

بسم الله

فجوابه احتمال كونه

العلماء بيد لو ان

في كلام يدل على شرح صحة تأكيد عموم كلامه ومن الظاهر ان اغلب طرق النقل عن اهل اللغة هو الاستقراء واما عن الثالث فبالمنع منه اما قولكم لم ينقل
بالقرينة واما ما قيل في دفعه من ان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فاحتمالنا قلنا انما ينقلوا
نقل الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتصفح التام والتجوز لا يثبت في الظهور فضعفه ظاهر قال العضدي بعد الاشارة
اليه وفيه تدقيق في حال السارق وان رفع ان جهة العموم ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية وبانه علم التمهيد قاعدة كما ذكر فالمعوا
فعلموا العموم لانه شارع واما القول به حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما التنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى ومما يؤيد عدم كون الحكم لا
من جهة كونه انه لو كان من جهته لا يستدلوا به في جميع المقامات وهو باطل جدا واما قولكم القول بالفصل فانه لا اجماع فجوابه
المنع منه كيف والقول بالفصل موجود كما لا يخفى واما عن الرابع فانه لا اختصاص بما اذا كان المعرف في الكلام مستعملا فيه عليه
وثانيا بان الاشعار غير الدلالة والمعتبر الدلالة لا الاشعار فاذن يبقى حجة ما صار اليه الاولون سليمة عن المعارض وهو
الاقوى مسئلة تنبيهات الاول اعلم ان المفرد المعرف باللام قد يتعلق به الامر نحو اقم الصلوة وائت بالماء وقد
يتعلق به النهي نحو لا تأكل الخبز ولا تأت بالماء وقد لا يتعلقان به ويكون موضوعا لحكم غير طلبي نحو احل الله البيع وحرم الزنا واما ما لو
الماء قد ذكر لم يتنجسه شيء واما الظاهر فان كان الاول فلا يحمل على العموم الاستغراقي والوجوب الاتيان بجميع افراد المأمور به
على المختار بل يحكم بالعموم البدلي ويجوز الاكتفاء باي فرد كان من افراده في مقام الامتثال لانه سيرة ارباب اللسان وطريقتهم وهو المرجع
في هذا الباب ان الامر اذا قال السيد لعبده ائتني بالماء فاتى بماء من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا
وخارجا عن عهدة التكليف ولان المتبادر من ذلك التعليق ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما
اي فرد كان وكذلك المفرد المنكر اذا تعلق به الامر نحو اعتق رقبة بل هذا في الدلالة على العموم البدلي اجلى كما لا يخفى وان كان
الثاني فيحمل الحكم بوجوب الاجتناب عن جميع افراد المنهي عنه لانه المفهوم من ارباب اللسان واصحاب اللغة والبيان ولان المتبادر
من ترك ايجاد الماهية في الخارج وهو لا يكون الا بترك جميع الافراد ولهذا يحكم العقلاء بالعصيان اذا اتى بفرد ما وكذا المفرد المنكر اذا تعلق
به النهي نحو لا تأت بماء بل هذا اظهر في الدلالة على ذلك من المفرد المعرف وان كان الثالث فيحمل الحكم بثبوت الحكم لجميع افراد الماهية
فاذا قال ان بيع الماء ... ظاهره لزوم الحكم بان كل فرد من افراد الماء متصف بالطهارة لوضع اللفظ ... انه المستفاد
من طريقة العلماء قديما وحديثا ولا نكير لهم في ذلك لا يقال قد ابطلت سابقا التمسك بهذا الوجه لانا نقول الذي حققناه
انه لا يدل على كون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يستلزم عدم جواز التمسك بطريقتهم وهو واضح
لا يقال يجب الحكم بالعموم في كل مادة حصل فيها الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى الموارد التي وقع فيها الخلاف
ومعه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول لما تتبعنا في سيرتهم حصل
القطع او الظن بان الحكم هنا اصل لازم الاتباع ويجب الاخذ به مطلقا والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف
في حجية هذا الاصل لان المثبت في محل النزاع ... وضبط المختص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذه
الاصل من الاصول التي لا نكير لنا في اصحابنا وعليه جرت عادتهم وسجيتهم فانهم في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم

بالعموم
ذلك

اذا اراد ذلك وفي مقام التخاصم والتشاجر يحجون الخصوم ويلزمونهم به والخصوم يلتزمون به ولا ينكرونه وليس
الا لانه اصل محكم سليم ومسلك مستقيم فكيف يجوز العدول عنه الشاذ بما ذكره في المقام فانه قال بعد ان رجح عدم اختصاص وضع
المفرد المحلى باللام بالعموم فالامر كما تحققه حيث علمت ان الغرض الاصلي من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس
على حد الصيغ الموضوعة لذلك للعموم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا
على ارادة العموم حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ
ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
كما علم انفا وح اما ان يراد وجودها الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل
بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر لبعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا المقام ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره
فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق
لم يكن ذلك بعيدا انتهى الثالث ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد وقد
اشار الى هذا بعض المحققين فقال في جملة كلام له لا يخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثال واحل الله البيع وحرم الربا
وقوله ع اذا كان الماء قدر كر يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي بحيث لو وجد يوجد الحكم لا من وضع اللام له
نعم اللام تدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتدبر انتهى

التذنيب الثاني اعلم ان الحكم بالعموم البدلي في الصورة الاولى وما لاستغراقي في الصورة الثانية مشروط
بشرطين احدهما ان يكون افراد الماهية متواطئة ولا يكون لبعضها ارجحية بكثرة الشيوع والغلبة فان كان انصرف
الاطلاق اليه وقد شاع بين الفقهاء المتاخرين ان الاطلاق ينصرف الى الغالب قال في المعتبر تعليلا للمنع من
الماء المعتصر لا استيداله على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل قلنا لا يكون دلالة على الماء لانه هو المعروف
عند الاطلاق كما يعلم مراد الامر بقوله اسقني وقال في المنتهى في الجواب عنه ايضا ولان اطلاق الغسل
ينصرف الى المحتسبة بالماء [illegible] الاطلاق اسقني وقال ايضا لو حصل الوضوء بالمضاف لكان لكونه
منصوصا عليه او في معناه والحصر ظاهر والاقسام باطلة لان المنصوص عليه هو المطلق ضرورة ان الاطلاق
في الاكمه ينصرف الى الكامل في الماهيات والكامل من الماء هو الباقي على الصفات الاصلية فاذا تبدلت
خرج عن الكامل فلا ينصرف لفظ الاطلاق اليه وقال في مجمع الفايدة وليل دلالة السيد الاعلى مات
الغسل والتطهير وهو شرك وهو في محل المنع ومقيد بالمطلق المتبادر للماء وقال في المدارك

تناوله الماء الكثير
العرف ولكن سلم عدم

ان الغسل انما ينصرف الى ما هو المعتاد والجاري على السنة اهل العرف وهو الغسل بالماء المطلق كما في قول القائل
ومع ذلك لم يقدح ذلك في جواز الطهارة لانعقاد الاجماع على الجواز كما اعترف به وقال في الحدائق ولا ريب ان اطلاق
الماء ينصرف الى الفرد المشهور وهو الماء دون المضاف وقال في الايضاح قوله ولو اطلق فنوى جواز الواحد
انكان الاقرب ذلك اقول ثبت فيه انه هل يصدق عليهما اسم الصلوة حقيقة ام لا الاقوى ذلك لانه يصدق
على الوتر اسم الصلوة الشرعية حقيقة لا لخصوصية ما للفظ المشكك والمتواطئ بين القليل والكثير في
يحمل على اقل المراتب لاصالة براءة الذمة من الزائد ويحتمل الاربع لابد من الركعتين لانه الغالب والالفاظ
اذا اطلقت انما تحمل على الغالب لا الشاذ انتهى وقال بعضهم ان المطلق يرجع الى العموم فيشترط احدهما
ان لا يكون لبعض افراده شائعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق اذ لو كان كذلك لانصرف الذهن اليه خاصة
ان خاصا فخاص وان عاما فعام وهو الذي يعبر عنه بالعموم العرفي وقال في موضع اخر والنكرة في محل
الاثبات لا تفيد العموم لغة وربما تفيده بمعونة القرينة وهو كون الكلام مفيدا للسامع مع ولا يحمل
على غير المعين ولا قرينة على ارادة معين فلابد من العموم لكن مثل هذا العموم ينصرف الى الافراد الشائعة
لا الى ما هو منها النادر ان من قال بع هذا بالنقد او بنقد لا يحمل الا على النقود الشائعة الغالبة
بخلاف ما اذا قال باي نقد يكون ومن لا يفرق بين العمومين كثيرا ما يخبط في الفقه وربما يختار
النكرة توغلا في الابهام وتحصيلا للعموم على سبيل البدلية بالنسبة الى اي فرد كان وان
كان من الافراد النادرة نعم ان اريد منها العموم الاستغراقي بمعونة القرينة لا عموم لا يتعدى عن الافراد
الشائعة ويكون عمومها فيهما خاصة والمفرد المحلى مجاز لا حقيقي وقيل العموم الذي في المفرد المحلى باللام
من هذا القبيل في المواضع التي له عموم فيها وقيل هو موضوع بحسب اللغة للعموم وربما قيل موضوع
للمعاني الاربعة المشهورة على سبيل الاشتراك والقرينة المذكورة معينة للاستغراق والحق
انها موضوعة لتعريف الجنس لان لفظ المفرد وضع للجنس واللام موضوعة للتعريف
والاشارة فيكون المعنى الحقيقي الجنس المعرف فاذا حمل الحكم الشرعي عليه يكون ظاهرا في
دوران الحكم مع الطبيعة في اي فرد تحقق تلك الطبيعة فيكون ظاهرا في العموم مثل احل الله البيع
وكذا في الطلب ترك الطبيعة لانه لو كان تركها بترك جميع افرادها اذا الطلب ايجاد تلك الطبيعة يكون في
الامتثال ايجاد فرد من تلك الطبيعة واذا اريد فرد من الطبيعة فهو كقولك بع هذا بالنقد والمراد
بالطبيعة هو المعنى المتبادر من اسم الجنس فان لم يكن مطلقا منصرفا الى الافراد الشائعة

كلام في لزوم حمل المطلق على الفرد والشايع مع القرينة على العموم

فرد منها من حيث الطبيعة

كل فرد منه خيرا منه كل

ان لغة فالعموم لغوي والا فعرفي و يستعر فيهما و قولهم الرجل خير من المرأة جعله من قبيل الاول يجعل المراد كون خاصة لا ينفع في الاحكام الشرعية في افادة العموم اذ كونه خيرا من الحقيقة المذكورة لا يقتضي كون كل فرد منه خيرا اذ ربما كان الخصوصية منافية فاذا قلنا البيع من حيث الطبيعة حلال لا يقتضي حلية كل فرد فرد منه على الاطلاق ولذا لم يجعل في علم المنطق كل قضية طبيعية محصورة كلية بل جعلوا كلا منهما قسما برأسه مغايرا للآخر فتذكر وبالجملة اذا قلنا ان الانسان كذا فانه يظهر منه ان كل فرد منه كذا وكذا الحال في الجنس المنطقي والصنف مثل الرجل كذا فانه يراد منه الجنس فانه يعم الكل فان كان الجنس لغويا فالعموم لغوي مثل الكلب نجس والخمر حرام وان كان له افراد متعارفة شايعة حاضرة في الاذهان وافراد نادرة بعيدة عن الاذهان بحيث لا ينصرف الذهن من اطلاق لفظ ذلك الجنس الا الى حضور الشايع المتعارفة فالاطلاق ينصرف اليها كما حققناه عند الجمع بين قولهم الشايع علامة الحقيقة وقولهم ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة فعلى هذا يكون العموم عرفيا وبتعارفنا انتهى ونظيره في السيد لما ذكره فانه قال بعدما استدل على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف بالعادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوا لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى وفيه ضعف بل ينبغي التأمل في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل اللسان كالمعهود عن اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد فيكون قرينة نعم ليس مجرد كثرة افراد المطلق او التشكيك للحمولية او الاولوية والاقدمية يوجب العهدية وانصراف الاطلاق اليه بل المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه فاذا امكن الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بغير ماء الكبريت لان الغسل بالماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون الغسل بغير ماء الكبريت سيما على هذا الفرق لكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكان ... في الحكم كما اشار اليه في المدارك واعلم ان ما ذكرنا لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى والثاني ما ذكره جدي قدس سره فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لا لاجل بيان حكم نفسه من حيث يراد اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم آخر لان رجوعه الى العموم انما لئلا يخلو الكلام عن الفائدة والفائدة متحققة وان لم يرجع اليه فتأمل انتهى التهذيب ان ثابت

اعلم ان ما ذكرناه من لزوم حمل المطلق على الافراد الشايعة انما هو اذا لم يقم قرينة تدل على ارادة العموم

في الشرط الثاني لحمل المطلق على عموم ... المطلق

الغسل مزيل النجاسة
منه كما اذا قال ان دع

ان مثل الفرد النادر منه وانما معه فلا والقرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها الاستثناء لبعض الافراد النادرة
الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظاهر في كون المراد من المطلق ما يعم جميع افراد الموضوع له لغة والا لما صح
الاستثناء لانه اخراج لما لولاه لدخل لا يقال يجوز ان يكون منقطعا لانا نقول هو خلاف الاصل فلا يصار اليه مع
عدم القرينة فتأمل وقد اشار الى هذه القرينة جدي قدس سره فانه قال اعلم انه لا نزاع في افادة المفرد المحلى باللام ما
شابهه العموم العرفي في مقام افادة الحكم الشرعي وقناعة الراوي بذلك وسكوته وعدم سؤاله وترك استفصاله
انه ان فرد اردتم واي موضع حكمتم بل لا تامل في الافادة والاستفادة الا انه عموم عرفي استدلالي لا انه لغوي وضعي
وعرفنا الفرق بين العمومين وكذا لا نزاع في افادته اذا كان قرينة مثل ان ياتي بعده بادوات الاستثناء
الاخراج فان الاستثناء دليل العموم ومنها الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل
بغير ماء الورد مطهر فانه ظاهر في الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد ولا فرق فيه بين ان يكون شرطا او صفة
او غاية وقد صرح جدي قدس سره بانه من القرائن التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم فانه قال بعد
ما نقلنا عنه سابقا وكذا ان ياتي بقيد لاخراج فرد فانه ايضا مثل الاستثناء في كونه دليل العموم ودفعه
اذ لولا البناء على العموم لم يكن للاخراج والاحتراز فائدة وقوع البناء على العموم وما يحصل من العموم
قطعا ان يخرج ما هو خروجه اظهر فما لم يخرج بمراتب مثلا ورد عنهم ان المراة التي ملكت نفسها غير السفيهة
ولا المولى عليها تزويجها بغير ولي جائز فان اخراج السفيهة والصغيرة والمجنونة مع غاية ظهور
خروجهن وعدم اخراج الباكرة البالغة الرشيدة مع غاية خفاء خروجها يحصل القطع بعدم خروجها
والبالغة الرشيدة غير داخلة في المولى عليها قطعا اذ لو كانت داخلة فمعلوم انها مولى عليها في
النكاح خاصة على فرض الدخول فيصير معنى الحديث ان غير المولى عليها في التزويج تزويجها بغير ولي جائز
اي غير مولى عليها في التزويج ولا يخفى شناعته اذ يصير المحمول عين الموضوع مع ان الراوي لو كان
يعرف ان الغير المولى عليها في التزويج لم يحتج الى الحكم ولم يسأله الكلام فيكون لغوا ولو لم يعرف فلم ينفع
هذا الكلام مطلقا ولو بالحاجة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل هو ازالة العين بالمائع مطهر والبيع
بالنقد ومثل الذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدي لكونها
فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقا ومن القرائن على العموم ان ياتي بما هو حقيقة الموضوع وماهيته فان
الحمل والماهية انما هو لمعرفة متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا موهما
بخلاف المقصود بل وموجبا للحمل عليه لان بناء العرف وطريقة العقلاء على العموم وهم دائما يتكلمون
على طريقتهم كما بينا وقال ايضا ومن جملة القرائن على افادة المحلى العموم ان ياتي في مقام البيان الحكم
للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مميزة له فلا يجوز فيه التخلف حتى يصير التعريف فاسدا

كلام في ان شرط اللزوم عدم تعلق
المفرد والشارع وقف اللفظ على
المفهوم

جامعا ومانعا فان الاطفال يتكلمون هكذا افضل العقلاء افضل الفضلاء افضل غيرك الخ في مقام اداء الحكم
وقال ايضا في مقام آخر ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى لموضوع الحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان كقضاياهم
في الاخبار مثل قوله ع اذا كانت المراة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان تزويجها
بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى لا يصير تعريفا انه جامع او غير مانع فان الكل لا يعرف تعريفا غير جامع او
غير مانع فضلا عن غيرك الخ انتهى ومنها وقوع المطلق في مقام جواب السؤال مع ترك الاستفصال كما اذا قال
بعد قول السائل هل الغسل مطهر الغسل مطهر ويخرج بهذا والدي دام ظله العالي انه ذكر ان المورد الذي
هو في غاية الندرة لا يشمله الاطلاق ح وقد يستظهر هذا من جدي قدس سره فانه قال ومن جملة ما يفيد عموم
ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال لقول بان الترك لعله لمانع او لجهة اخرى فلذلك
الاصل عدمهما والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان متعددا كثيرا فيه لو لم نقل ان
المرجوحية في الجملة كاف ايضا كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا فانهم لجهلهم ربما يجرون
الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا اشكل التعميم لعدم الاعتياد عادة ومثله الاحتمال
الناشي من غير رضا من علم المرجوح في الجملة انضمام الاخر من تامل فتد واما ملاحظة الاعتداد لا يريد دلالة
اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالكر حيثما المعتد به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتم صلا انتهى وتحققه في هذا المقام
تكلف ومنها كون المطلق دالا على صنف ومستقاعا ثم اشار اليه جدي قدس سره فقال وربما يرجع العموم
العرفي الى المفهوم من تعليق الحكم بالوصف المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم
ونحو ذلك فان الحكم يشمل ذا الكراسي البتة ومن هذه الجهة البتة يرجع قول ع اشترط الطهارة
للصلوة الى العموم للمفهوم كما لا يخفى انتهى وقد بينا في ذلك ما اعترفهم من ان الاشعار ليس
بحجة ومنها ثبوت الحكم المعلق على المطلق لبعض افراده النادرة بالاجماع كما اشار اليه جدي قدس سره
ايضا فانه قال بعد التصريح بان الاطلاق ينصرف الى الشايع وان العموم ح لا يكون لغويا بل يكون
عرفيا وربما يرجع النادر الى الاول بالاجماع في الموضوع المجمع عليه مثل طهورية الماء المتغير
منا ... وغير ذلك مما لا يحصر كثرة وربما تحقق الاجماع في امثال بعض الافراد مع ان تحقق العقد
الاخر وهذا ايضا يرجع الى الادلة المتاحل فيه ايضا بناء على ان امثاله دليل في العموم
قطعا فكذا هو الظاهر وكون المراد العموم في الشمول غير المتعارف الشايع ايضا فالاصل بقاء العموم

والنوم والنفاس والجنابة مثلا
منتهيا الى الوضوء من البول كذلك

على ظاهر لفظه مثلا وورد في اشتراط الصلوة بالطهور وكونه واجبا لها فعلى تقدير كونها للافراد كما في
ويكون الشامل في اشتراط كون الطهور من حدث السلس او كونه غسل المس واجبا لما اتفق لبعض وان كان في ظاهر
من الفقهاء عدم التفاوت في ذلك مع فعلية تعميم الاجماع في اشتراط الوضوء من الاغماء والسكر والجنون ونحو ذلك
الغسل لوطي ومن الغلام وسائر الحيوانات وللنفاس والاستحاضة المتوسطة نظير عدم اختصاص ذلك
على اشتراط الطهور للصلوة ووجوبها بخصوص الافراد الغير المذكورة وشموله لها ولغيرها ظاهر وانه
مما تأمل فيه بمراتب فلا معنى لشموله لجميع الافراد ما سوى الطهور ليس الا مع كونه اشد تذوقا
من كثير منها بمراتب مضافا الى ان مقتضى مدلول العبارة التعميم اللغوي وان العبارات لا تدفعه
لا طريق الى العقل والى العرف بالنسبة لها حتم صدا انتهى ولي في هذا المقام نظر ايضا
اعلم انه حكى عن بعض الاصوليين القول بكون اللام الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس والاستغراق
والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس المتبادر عند
الاطلاق فيجب حمله عليه مجردا عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل
وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع واما على
القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية وظاهر
من الشهيد الثاني في رض وصاحب الوافية ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل
قال الاول في التمهيد فائدة اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس
والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
وقال الثاني في وافادة المفرد المعرف للعموم انما هو مع عدم شيوع او احتمال العهد والجنس
والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا ريب ان الاحتمالات الا مع تقدم مرجع اليه كقوله تعالى
فعصى فرعون الرسول وفيهما نظر فيما ذكره الاول من رجوع الاتفاق كما انه لا يمنع من كون مجرد
المتقدم قرينة ولو كان كذلك لما جاز عن اصالة ارادة غير العهد ودوران الامر
بينه وبين غيره كان وارد اليه بعض الاجلة فانه قال واما قوله ولان تقدمه قرينة
مرشدة اليه فان اراد انه قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة والا لم يكن
غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا يظهر له وجه لان اللفظ مشترك

العهد انتهى الثاني ان اصالة
عدم العهد في قولنا ان جاء رجل ولم يجد
ذلك من اللفظ على احتمال الجنس

اللفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على واحد منهما بخصوصه وقد نقل الزمخشري
البراءة لا يقتضي الحمل على العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا يعطي
بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة واشار الى ما ذكرنا بعض الاجلة في افعال
العهد وغيره اما مطلقا وبيان او واحد هاد ج منها اصلا اما على الاخير فلانه ان المعنى الراجح
يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على الاول فتعليل الشهيد لا يفيد تقديم
العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المعنى يعني تعلق الحكم الشرعي بالفرد المعين لعدم
علمه او ظنه تعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون
انتهى الثالث ان التمسك باصل البراءة في هذا المقام المحتمل فيه الاستغراق مشكل ولو للعمل
بل اللازم هنا التمسك بالاحتياط اصالة بقاء شغل الذمة وذلك لان الذمة قد اشتغلت بالاتيان
بمدلول هذا الخطاب والمراد منه ولا يقطع ببراءتها الا بعد الاتيان بجميع الافراد وما يحتمل ان يكون
مرادا وتحقيق المطلب ان التكليف اذا تعلق بالمجمل كان يقول اكرم العين فلا يخلو من صور
ان لا يكون هناك قرينة التعيين اصلا ويكون المكلف به دائرا بين المحتملات ولا يقطع
بان احدها مامور به في الجملة فهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان الذمة قد اشتغلت يقينا ولا يقطع
ببراءتها الا بعد ذلك الثانية ان يكون هناك قرينة التعيين ولكنه لم يعلم بارادة واحد
مشخص منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يجب دفع احتمال ارادة الزائد باصالة عدم ارادة الباقي
والاستعمال فيه الثالثة ان لا يكون هنالك قرينة ولا يعلم بارادة واحد مشخص منها من نفس اللفظ ولكن
يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من جهة دوران الامر بين ارادته وارادة غيره وهذا تحته كما في
محل البحث وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب
في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا له ولا فرق في لزوم الاخذ بالاحتياط
في هذا المقام والمقام الاول بين ان يكون الخطاب المتعلق بالمجمل امرا كما ذكرنا او نهيا وقد يستشكل فيما
ذكر في هذا المقام من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه
الصورة اشتغال الذمة بما علم بتعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عدا فاصل البراءة
منه ونفيه نظر فتأمل وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في هذا المقام اسلم هذا كله اذا احتمل كون اللام للتعريف

في تعلق التكليف بالمجمل
الاولى

في مقام الطلب للاستغراق واما اذا دار الامر فيه بين العهد والجنس فلا اشكال في لزوم الاقتصار على المعهود
اذا وقع في مقام الامر لان البراءة اليقينية في التكليف اليقيني يحصل به لانه اما هو المراد
او احد افراده وعلى كلا التقديرين تحصل المكلف به فهو واضح والاصل عدم لزوم الاتيان بغيره معه
وعدم جواز الاقتصار على غيره ويحتمل قويا دعوى وجوب الاجتناب عن جميع افراد المفهوم اذا وقع في
مقام النهي فتدبر واما اذا وقع المعرف في غير مقام الطلب نحو الماء طاهر فالاقتصار على المعهود
هو الاصل وان كان الاستغراق محتملة كما لا يخفى اذا استعمل صيغة المضارع نحو يضرب
في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم اليه الاشارة وهل تفيد التكرار ولا احتمالان احدهما
الافادة ووجهه ان التكرار كان جزء من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر من ان صيغة المضارع تفيد الاستمرار
التجددي فيجب بعد تعذر الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب
صرف اللفظ الى اقرب المجازات وليس في الطلب وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة
في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار وهذا اقوى لان المتبادر عند اهل اللسان والمفهوم من
اللفظ بعد تعذر الحمل على الحقيقة وهو دليل كونهما الاقرب اليهما مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع
على الاستمرار ودعوى كون الدلالة عليه لو سلمت من الغلبة والالتزام هنا ولعضده ذكرنا عدم تنبيه احد من اصحابنا
على صحة الاحتمال الاول مع ان العادة تقتضيه لو صح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة عليهم السلام بصيغة
المضارع فيحصل لهم الاحتياج الى ذلك وبالجملة المنع فيه في الغاية نعم لعدم كون الامر للتكرار حتى في العالم
عدم كون الصيغة المذكورة له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل مصيرهم الى كون الصيغة المذكورة
ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى اذا علم ان قد كان شرطا ثم شك
يراعيها بان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا
في اشتراط عبادة او معاملة بشيء كان ذلك مستلزما للشك في صحتهما او التحقيق هناك انه ان كان
هناك اطلاق او عموم يدفع احتمال الاشتراط من غير معارض فلا وجه للتوقف في صحتهما بدون الشرط
المشكوك فيه والا كما اذا ثبت شرعيتهما بالاجماع وشك في اشتراطهما بشيء وشك في تحققه
او الخارج كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظاهر بل المعلوم ان هذا مرادهم
من ذلك الكلام ووجهه واضح غني عن البيان نعم يبقى الكلام فيما يترتب على ذلك

او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم
فيها هذا او شك في الحدث قبل الصلوة

الثاني

ذلك فنقول ان كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط ثم الاتيان بالمشروط عليه كتحصيل الطهارة او تعيين الثمن ثم الاتيان بالصلوة والبيع ومرجع ذلك الى اصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط او لا الحق الثاني تمسكا باصالة عدم اعتباره الا ان يقوم الدليل على اعتباره لا انا نقول ذلك لانه لم يقم دليل كلية اذ غاية ما يستفاد مما دل على حجية الظن حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والمسائل اللغوية واما غيرها ومنه محل الفرض فلا دليل على حجيته فيه ولذا صرح جدي ره وكس ره بان الظن في الموضوعات الشرعية الاستنباطية كالظن بكون الشيء حجرا او ما ليس بحجة نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل شرعي يقوم مقام العلم ولذا لم يجب على من تيقن الطهارة وشك في الحدث بعدها تجديدها لانه اذا علم بتحققها وشك في ارتفاعها فالاصل بقاؤها الا ان قد يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به الا انا نقول الظاهر من الاخبار وكلام القائلين بالاستصحاب كون الاول اولى بالترجيح وكذا لانه فرع(؟) الاستصحاب وكليه عدم جواز نقض اليقين الا بمثله وبالجملة اذا لم يعلم بتحقق الشرط قبل الاتيان بالمشروط ولم يكن هناك دليل شرعي من استصحاب او غيره يقتضي الحكم بثبوته بعد فالاصل لزوم الاتيان به فلو لم يأت به وتلبس بالمشروط وانكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط وبعصيانه اذا لم يتمكن بعد ذلك من الاتيان بالمشروط الواجب عليه لتفويته الواجب مع قدرته على الاتيان به على الوجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فاللازم الحكم بالصحة في غير العبادات لحصول سببها ولا دليل على اشتراط العلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط لا عقلا ولا شرعا وهو واضح واما في العبادات فالتحقيق فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب على الاقدام على المشروط الاثم او لا وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتب العقاب على تركها من حيث هو وان كان الشك فيه بعد الاتيان بالمشروط فالتحقيق فيه ان يقال ان كان المشروط مأمورا به موقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت فالاصل يقتضي لزوم اعادته لان الاصل بقاء التكليف بالمشروط ويجب الخروج عن عهدته ولا يكون ذلك الا بالاعادة لا يقال لا نعلم ان المكلف حين اتيانه بالمشروط كان مأمورا به لانه كان غافلا عن تحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة وايضا انه بعد الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يخاطب بالمشروط قطعا لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا في ذلك الحين فالاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم الحرج غالبا وهو منفي في الشريعة هذا وربما يظهر من جماعة من الاصحاب انه يحكم بالاجزاء مع تبين الخلو عن الشرط مع تركه ناسيا او غافلا مع ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء قال المحقق في المعتبر بعد نقل

...في الشروط
...في الشرط يوجب

دفع
قوله
ذلك

الحرج غالبا وهو منتف في الشريعة ويؤيد
ما ذكرنا لو كان الامر على اصالة الاعادة يلزم
صلوة شرعية مامورا بها فيسقط كونه

ورواية تدل على ان الناسي للنجاسة اذا صلى لا يعيد صلوته عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى
عن امر الخطاء والنسيان جاء الاثر على عدم الاعادة مطلقا للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى ونبه الحج استدل المحقق الاردبيلي
دعى الذكرى وان كان الاعادة خارج الوقت اظهر لعدم الاتيان على الوجه والتضييع بالنسيان
على ما حكاه في الذكرى عن الاكثر وفي المدارك استدل بها على سقوط الاعادة من الجاهل بطلان الصلوة مع النجاسة وقد نظر
فيما ذكروه بما ذكره جدي قدس سره فانه قال بعد نقل ما نقلنا من المعتبر وفيه ان سقوط الفرض مع تحقق الامتثال العرفي
الذي هو الاتيان بالمطلوب واقعا لا مطلقا لعدم كونه عقليا ولا لغويا ولا شرعيا محققة بعد ظهور المخالفة لما امر به
وان كانت نادرة في امر قليل غاية القلة فيه ما فيه الى ان قال وكون الاصول تطابقها ايضا محل تامل لاقتضاء شغل
الذمة اليقيني البراءة اليقينية ولا اصالة عدم الخروج عن العهدة بها والاصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها
العبادة المطلوبة وغيرها الى ان قال وفي التاييد ايضا تامل ظاهر لانه لا ربط للمدعى اصلا وهو كون صلوة الناسي المذكور صحيحة
او باطلة والذي يظهر من قوله رفع آه هو كون الناسي غير معاقب في فعله لرفع الخطاء وهو غير المدعى على ما لا يخفى
الا ان ترك من ترك الصلوة واجزائها وشرائطها نسيانا معلوم ان نسيانه لا عقاب ولا مواخذة فيه لا ان صلوته صحيحة
انتهى ويظهر من المختلف والمنتهى وموضع من المعتبر الموافقة لما ذكره قدس سره قال في الاول في مقام الاستدلال على ان
من صلى في ثوب مغصوب ناسيا يجب عليه الاعادة في الوقت دون خارجه اما الاول فلانه لم يات بالمامور به على وجهه
فيبقى في عهدة التكليف والخروج في الذكرى وقال ايضا في مقام الاستدلال على وجوب اعادة الصلوة على من صلى ناسيا
للاستنجاء لنا انه مفرط بترك الاستنجاء فيجب عليه الاعادة ولانه لم يات بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة
التكليف وفي المعتبر في هذا المقام لنا اعادة الصلوة ان طهارة الثوب من النجاسة شرط صحة الصلوة ولم يحصل
والخروج ما في المنتهى والحاصل ان الذي يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب شرعا وليس السهو
في تولة شرط عذرا ولا يتحقق الامتثال به جدا نعم غاية دفع المواخذة وهو غير المدعى لا يقال يدفع ما ذكرته عموم قوله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولذا استدل به ابن ادريس على ما يظهر من الايضاح على عدم بطلان الصلوة في الثوب
المغصوب اذا وقعت نسيانا قال في الايضاح بعد دعوى اجماع من نقل عنه العلم على عدم ترتب العقاب على الصلوة
الواقعة نسيانا في الثوب المغصوب واستدلال عليه بالحديث المزبور وهو عذر في صحة الصلوة وعدم قضائها
قال ابن ادريس نعم كالجهل المستند الا ان اضافة الرفع اليه حقيقة في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والكل اقرب المجازات
الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب المجازات ولان الرفع هنا بمعنى
العفو لانه دعاء اياه فاعتباره في حكم ما ترتب حكمها عليه ما في النسيان المطلق سوى العطف وما استكرهوا عليه والمراد
بالرفع فيه الا العفو الكلي لكذا فيما هذا معطوف عليه انتهى وقد استدل في المنتهى ايضا بالحديث المزبور

وقال المص لا يبطل الصلوة لانه قادر على التكرار
نقل قول ابن ادريس وحجته المذكورة قال
المص بوعلى ما ذهب اليه ابن ادريس بعد احتياط له لانا نقول يمنع عموم الحديث لما نقله في الايضاح عن والده فانه بعد
الموصل بالمنقول كما دفنا انا اخل به كان من تفريطه ولانه لما علم كان حكمه المنع من الصلوة والاصل بقاء الحكم وازالة النسيان
اياه يحتاج الى نص على مثبت ثم اجاب المص ره بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور ولا لكفاه بالاثم
ولانه لو جوز الصلوة في المغصوب وازال الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم وانتظم في الاسباب المؤثرة فلا يبعد قال رفع الكل وليكم
من علمه فيرجع عليكم بالابطال لانه شرط التكليف ترك المغصوب العلم في البدل المشروط لاستلزام زوال الشرط زوال المشروط
لانا نقول زوال لم هو النسيان فلو كان علة زوال الحكم لانتظم في الاسباب وعاد المحذور انتهى وقد ناقش فيما ذكره ما ذكره المحقق
في جامع المقاصد فانه قال بعد الاشارة الى ما في الايضاح ولك ان تقول لا نم ان التكرار الموجب للتحذر كما ذكره وهو مع النسيان
والوجدان يشهد ببطلانه وما ادعاه من استصحاب بقاء المنع من الصلوة بعد النسيان مدفوع بالاجماع على ان الناسي غير مكلف
حال نسيانه لامتناع تكليف الغافل ومنع ارادة العموم في الحديث بعد قيام الدليل الدال على ارادة غير ما ينفيه
وما استند اليه من استلزام زيادة الاضمار في الاخير مردود لان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ لا في المدلول فلو كان
اصل اللفظ اشمل في معنى اللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على التقدير ما يكون قد علم ان يحتاج
الى اضمار بعض الاحكام فقط على ان الاقتصار على الاول انما يحسبا ذا كان امر بينه واحد ولا يقتضيه المقام الا انه وجب المصير اليه
وليس المراد رفع جميع الاحكام المترتبة على النسيان باعتبار كونه عذرا بل المراد رفع الاحكام المترتبة على الفعل اذا وقع
عمدا فان معنى الحديث والله اعلم اغتفر للامة الامر الممنوع منه اذا كان خطأ او نسيانا فاذا كان لم يكن فلا
يتعلق شيء من احكام العمد فلو قدرنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما يرفع الحكم الممكن رفعه للمعلم وما ذكره غير ممكن
لكن رفع العقاب الخلو عن جميع الاحكام الشرعية انتهى والاولى ان يمنع عموم الحديث بما اشار اليه بقوله بعد ما هي ان
المتبادر منه رفع المؤاخذة والعقاب وقد صرح به جمع من المحققين قال الشهيد الثاني ره في الروض بعد
المنازع الى ما ذكره المحقق ان في ذلك ان تقول لو تم هذا التوجيه لزم الحكم باعادة الناسي مطلقا وقد ورد النص بخلافه
في مواضع كاعادة ناسي النجاسة ولا اعتراض عليه هنا باعادة ناسي الحكم بالعضب وغير ذلك من المواضع واستثناء
هذه الافراد حتى عند القائل يجعل المسألة دليل على عدم رفع جميع الاحكام بل على رفع المؤاخذة على الفعل كالعامد
بقرينة اقتران الناسي في الحديث بالمكره والجاهل الا ان يتوجه خروج صورة الاول بالنص والثانية بالاتفاق
فيرجع ما وقع فيه الخلاف مع عدم النص الى الدليل وفيه بحث والتحقيق ان الحديث لا يحتاج في دلالته الى اضمار لانه ظاهر عرفا
في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء كما
في الرفع العلائي في محصول المسألة في الاصول وح فلا يدل على عدم الاعادة في المسألة المذكورة ولا غيرها ويرجع الامر الى غيره
من الادلة انتهى وقال العلامة في يب ولا في قوله عم رفع لان المعلوم نفي المؤاخذة وقال كمال الدين اكثر الاصوليين على انها اجمالية

نحاله اضمار الدليل منقصر على ما يندفع به الضرورة
فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل
صوحق فلا بد هنا من اضمار ما يستقيم الكلام به

دفع او خطا فان قيل ابى الحسين وابى عبد الله البصري يمنعون عمانه مجمل لان الخطا والنسيان غير مرفوع عن الامة وكلام الرسول
وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك الواجب اضمار امر ما يكون معينا
وهو رفع العدم دلالة اللفظ عليه او غيره معين وهو غير الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة
في عرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه منه رفع المواخذة عند قول السيد لعبده
رفعت عنك الخطا والنسيان في الشرع لغلبه فيه نظر لمنع وجوب الاضمار والمراد بالامة جميع المسلمين
والخطا والنسيان مرتفعا عنهم ولا يناف ذلك وقوعها من بعض الامة انتهى وقال العلامة في نهج في نقل قول ابى الحسين والجواب
انما يلزم الاجمال لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المواخذة لكن اللفظ ظاهر فيه
فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا بانه رفع عنه المواخذة والعقاب عنه والتبادر
دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال وكذا اذا قال الرسول لامته رفعت عنكم الخطا فهم نفي توقع من
مواخذة لامته وهو الاحكام الشرعية وكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطا اي لو كان عرفيا كما
ذكر لم يرفع عنه الضمان لانه من جملة المواخذات والعقوبات لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا
يجب في مال الصبي والمجنون والنسيان من اهل العقوبة ويجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال الغير
مع وجوب الاكل حفظا لنفسه والواجب لا عقوبة عليه وكذا يجب الزكاة في صغر الكفارات انا ادفا به ما فيه انه مامور به
يثاب عليه والعاقلة يغرمون من غير جناية بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب ضمانا لما يثاب عليه لا للانتقام
سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال على انا نمنع التعميم المضمر
وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم ثم تحميل عاما في كل حكم ثم لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع وجوب اضمار فعل
كالحكم هنا الذي يحتاج ولا اضافة الوضع اليه اضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين لو كان المراد هنا نفي المواخذة لم يبق لامته
مزية وليس بجيد اما اولا فللمنع من حصول المزية لاحتمال بيانه على قصد حكم الخطا لامته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون
من تقدمه من الامم مواخذين على الخطا اما لورود في موضع لا يعرف به ما يدرك به خصوص معناه لانه مجمل يحتمل نفي الاداء ونفي
الاجزاء ويصلح لارادة الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات ومنع حمل للعموم صيغته لم يحكم بالعموم هنا فانه لا صيغة للعموم
وهذا اخذ بعض فيه اثر لا بحيث انه يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا تعذر نفي المؤثر لغرضية الحس بقي الاثر معينا الا انا نقول قوله رفع
الخطا ليس عاما في نفي المؤثر والاثر حتى اذا تعذر في المؤثر بقي في الاثر بل هو لنفي المؤثر فقط والاثر منتف بالتبعية ضرورة انتفاء
متبوعه لا باعتبار شمول اللفظ له وعمومه فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما عن جميع الاثار او عن البعض ولا يترجح الجملة
على البعض وفيه نظر لان نفي جميع الصفات والاثار مجازا اقرب وقال الرازي في المحصول والاقرب انه ليس بمجمل لان المولى اذا قال لعبده
رفعت عنك الخطا كان ذلك في العرف منصرفا الى نفي المواخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول لامته وقيل هذا القول يجب ان ينصرف الى نفي



المهموم منه
اما قال العبد دفعت عنك الخطأ كان
رفع المواخذة والعقاب قطعا فان كشيد
لنا ان العرف في مثله قبل ورود الشرع
الى ما يتوقع مؤاخذته لامتثر به وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطاء وقال العضدي تبعا للحاجبي
اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح لا اجمال فيه لا يقال يجب ان يسقط عنه الضمان اذا اتلف مال الغير لانه داخل في عمومات
العقوبات وقد دفع ولا يسقط بالاتفاق لانا نقول لا نسلم انه لا يسقط الضمان اما انه ليس بعقاب ولئن سلم العقاب فالمقصود به الاداء
والزجر وهذا المقصود به جبران المتلف عنه ولذلك وجب الضمان على الصبي وانه لا يعاقب واما التخصيص فالحجة به لدليل يدل عليه
والتخصيص لا يوجب اجمالا انتهى فاذن لا يبقى لما ذكرنا من القاعدة سليمة عن المعارض ويؤيده ما قيل من ان الناسي بنفسه
يجب عليه الاعادة ولا يكون معذورا ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سالت الصادق عليه السلم عن الرجل يرى بثوبه الدم
فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه فتم وان كان المشروط مطلوبه
وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو خارج الوقت فالاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد
والاصل عدمه ولكنه دقيق هذا حسن لولا النبوي من فاتته فريضة فليقضها اذا ما ذكرها فذلك وقتها اما معه فلا لانه
بل يجب القضاء لدلالته على ان كل فائتة يجب قضاؤها ومحل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب فيه القضاء من باب المقدمة
ولتحصيل العلم بالخروج عن التكليف بقضاء الفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمأمور به
في الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا ثانويا وثانيا باحتمال الاختصاص
بفوت الصلوة بزيادة لفظ صلوة وقيل قوله فريضة فلا تنهض لاثبات الحكم كلية وثالثا ان المتبادر منها
صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت معارض باستصحاب عدم وجوب القضاء فتم
وان كان المشروط معاملة او ايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به فالاصل يقتضي الحكم بالفساد وعدم لزوم
ترتب الاثر كما فيما اذا شك في شرط المأمور به بعد الاتيان به الا ان يعارض بلزوم الحرج لو عول عليه وبمخالفته
للعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق عم اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس
بشيء وقوله عم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله عم كل شيء شككت فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وقوله عم انما الشك في شيء لم تجزه فتم
وسيلة
الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم فالحكم فيه الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه
حتى يثبت المنع منها او الاصل فيه عدمهما حتى يثبتا فيه خلاف بين الاصحاب ومنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى
والمحقق الثاني والفاضل والد ادام ظله العالي ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وفخر الاسلام ابنه والشهيد الثاني
والاول اقرب لان الحيوان المذكور الغير المأكول عينه يصح الانتفاع منها فالاصل اباحته لما دل على ان الاصل في الاشياء
الاباحة وان كان ظاهرا قبل التذكية فالاصل بقاء الطهارة بعدها وبعضده ما ذكر الاجماع المحكي على كليته في كلام السيد المرتضى

الاصل في الحيوان الطاهر العين الغير المأكول اللحم الطهارة

ودليلنا على ذلك اجماع الصحابة عليه
لم يحرم بعد بالذكاة ثم قال له

فانه قال في الاول كل لحمه مما ليس بكلب ولا انسان ولا خنزير يؤثر فيه الذكوة ويخرج عن ان يكون ميتة ولو مات حتف انفه
لا يتوهم معارضة ما ذكرته ما احتج به على اصالة منع قبوله التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها
حرمة الانتفاع والنجاسة اذا كان مما له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ذات ثبت له الموت وهو عبارة
عن مطلق خروج الروح ولو كان بالتذكية واما الثاني فلاطلاق ما دل على حرمة الميتة ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع
وليس المراد حرمة الميتة الا منع الانتفاع منها والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثاني ان الذكوة
لافادة اهم المنافع والباقية تبع لها فاذا انتفى الاهم وهو الاكل واللبس في الصلوة انتفى الباقية فلا تاثير للذكوة الثالث
ان الذكوة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا باذن من الشرع وقد ورد النهي عن ذبح الحيوان لغير ماكله الرابع ان الذكوة حكم
شرعي لها شروط مقررة ويترتب طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه فيتوقف على دليل صالح مخرج عما دل على عدمها
وهو مفقود لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرناه اما الاول فلانا لا نسلم صدق لفظ الميتة على
الحيوان المبحوث عنه فان الظ انه انما يطلق في مقابل المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم قال في القاموس
كما في الصحاح والميتة ما لم يلحقه الذكوة وفي المصباح المنير والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف انفه
وفي المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة قال ولا معارض لنا لان المتبادر مما دل على نجاسة الميتة ما يموت حتف انفه
دون المذكى لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظ انها تطلق في مقابلة المذكاة انتهى فاذن لا يشمل تلك
الادلة محل الفرض سلمنا صدق لفظ الميتة عليه حقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق
كالعقل الدال عليها وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لا يصلح للشمول كما لا يصلح الميتة لا ينتفع بشيء منها اما الاول فلوجهين
الاول ان لفظ الميتة مطلق ينصرف الى الغالب من افراده وهو غير محل الفرض الثاني ان المتبادر منه
تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم تحريم سائر الانتفاعات الذي هو محل النزاع واما الثاني فللوجه الاول
من الوجهين المذكورين وقوله عم بشيء منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كما لا يخفى وربما يشهد له المكاتبة
لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فليس فيه ما يصلح للفظ يشمل بعموم جميع افراد الميتة وبالجملة لا دليل على كون كل ميتة
نجسة ولا ينتفع منها بوجه صاحب المعالم وكذا العلامة في اثبات اصل نجاسة الميتة هو الاجماع واما الثاني فللمنع
من كون الاكل واللبس اهم المنافع سلمنا لكن نمنع الملازمة بين انتفائه وانتفاء غيره فتدبر واما الثالث فللمنع من عدم
جواز تعذيب الحيوان مطلقا سلمنا لكنه غير معلوم للمنع من الاباحة المنافع بعد الذبح المحرم فتدبر واما الرابع فلانه
انما يتم لو قام الدليل على الاصل في كل حيوان يزهق روحه وهو نجاسة وحرمة الانتفاع منه وادعى ان الذكية

جعل بينا بين النقل كالبيع
على الملكية حتى يثبت الناقل ع

بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونه سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كالنقل الاصل في كل مال البقاء
ونحن نمنع من هذا الدليل اذ المقدرات ثبت بنجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه
فلا دليل على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة اباحة الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها
ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة
فهو سبب للخروج عن مفهوم ما علم بحرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع وطهارته
مع التذكية لا بالتذكية لانه يلزم على مقالتك جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالسبب ونحوه مما يفيد نقل الملك بالملك
لانا نعلم ان كل حيوان يقع التذكية عليه جوز ذلك وهذا يدفع اصالة عدم الانتقال والتملك فاذا ثبت المنع منهما
بالاصل فيثبت المنع من غيرهما من سائر المنافع لان التفصيل لا قائل به على كل لانا نقول يعارض هذا بالمثل ان عم عدم القول
بالفصل وذلك بانه اذا ثبت جواز الانتفاع بغيرهما بالاصل فيثبت جواز الانتفاع بهما لعدم القائل بالفصل
على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ... وسيله
اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان المذكور لكن هل الاصل يدل الانتفاع منه والطهارة او لا فيه اشكال اظهرها الاول لان عدم
تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة واشكال ان يقال المقدرات ثبت بها المنع ما علم كونه
ميتة فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات وسيله

لفظة من اذا كانت للاستفهام كانت للعموم كما صرح به في العدة
والمعارج والنهاية والمبادي والزبدة والمختصر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين وفي التمهيد الى كل من يقول بالوضع
لفظ في كلام العرب للعموم ولهم على ذلك وجهين الاول ان قوله من دخل داري بمنزلة قولنا اسئلك عن جميع المتصفين
بدخول داري وان هذا التفصيل للاجمال الاول ومالم عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا
للعموم ولا يقال يمنع ذلك بل نقول ان من الاستفهامية للاستخبار ليس دفعة بل على البدل وليس يجب الا ...
بجميع الاحتمال ولا فرق بين قولنا من دخل داري وبين قولنا ادخل سوقا فلانا الثاني ليس للعموم وانه بمنزلة ادخل سوق الامير
او سوق الوزير او غيرهما فكذا الاول ليس للعموم وانه بمنزلة ازيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول ذلك باطل و
الفرق بين المثالين ظاهر واضح فان قوله من دخل يشمل جميع الافراد دفعة اذ ليس الا في عرفيات ما ولا في الطلب ولا في
الفرد المنحصر فالخطاب يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب على المتصفين بذكر بعض الافراد كان معابا ولا كذلك ذكر سوقا
فانه لا ينادي جميع الاسواق دفعة بل يريد ان ياتي الى سوق واحد مبهم منها ولو كان الاول كذلك لوجب الوضع للعموم دون الثاني
نعم ربما يرجع الى العموم بالقرينة الثاني انه لو لم يكن للعموم لكان اما للخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص او غير موضوع
لشيء والثالث باطل بالاتفاق فالمعين منهما اما بطلان الاول فلانه لو كانت للخصوص لما حسن الجواب بذكر جميع الافراد
لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله لا يقال صحة الجواب بالعموم قرينة استعمالها في العموم

لفظ ما الاستفهامية
تفيد العموم

وقلت غير مستقيم وانما الكلام في المجرد عن القرينة سلمنا عدم القرينة لكن نمنع من وجوب مطابقة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون
الجواب مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون الزائد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله
وغيره نعم لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فمجرد الجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة
للخصوص لانا نقول نحن ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرد السؤال عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من
دخل دارك فانه يصح ان يقول جميع الداخلين وهو ظاهر في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا
للسؤال بالمعنى المتقدم بل قد يقبح ذكر الزائد على ما تضمنه السؤال الا ترى انه لو قيل لك اعندك رجال لما جاز لك ان تقول
عندي رجال ونساء وخبز وتمر وماء وغير ذلك وقد اشار الى هذا في النهاية ولانه لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل دارك الا بقوله
نعم فانه على تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل دارك ومعلوم ان جواب هذا لا يكون الا بنعم فكذا ما هو بمنزلته والتالي باطل فالمقدم مثله
لانا نقول هذا باطل لما ذكره في النهاية فانه قال في دفعه والسؤال لم يقع عن التصديق حتى يجاب الجواب ببلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه
اذكر لي الجميع ولا يحل عند التصديق الا وقد ذكرته وهذا لا يحسن الجواب عنه ببلا او نعم انتهى واما بطلان الثاني فكما
ذكره في النهاية فانه قال لانه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سأله من عندك فكان
يجب ان يقول تسألني عن الرجال او النساء فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم فاذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهكذا الى
الى ان يستوفي الممكن اذ ليس مرتبة من مراتب الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب
لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك
ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك اعن الرجال ام عن النساء او عن العبيد
غاية ما في الباب ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن لعل ذلك لانه يقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك وعليكم بالترجيح
قلت الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع واشتراكها
يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لان فائدة الاستفهام من الفوائد
عن الاشتراك واما بطلان الثالث فلعدم صحة عن البيان اعلم ان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والكتاب
والسنة اما وقوعه في اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار اجماعا
فلا يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني واصحابه وقوم من منع وقوعه قال الشيخ [illegible] لعل ان من الناس من دفع ان
يكون في الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد
في الشجاع مجاز دون الحقيقة الى ان قال فان دفع ذلك استعمالا لا يجوز كونه دلالة وان قال ان دفعه استعمالا الا انه قال انه حقيقة
كما هي الغالب استعمال اهل اللغة والاطلاقهم ويحتج عليهم بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى وبعض ما ذكر تحقق امارات المجاز المذكورة
في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات لا يبطل ما ذكر [illegible] من منع وقوع المجاز في اللغة وحجة ان وكل ان التجوز مناف للحكمة
فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول لزم التطويل

المجاز واقع في القرآن واللغة

التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه اخصر وهو التعبير عنه بلفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع له
وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليفنا بما لا يطاق لظهور اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون
بما يوافق الحكمة لا بما ينافيها وهو واضح جدا الثالث ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المتبادر منه ما دل عليه وهو امارة
الحقيقة فكان في ذلك اللفظ موضوعا لمعنيين وهو خلاف الفرض الرابع ان المجاز اذا كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ
لترديده عند اطلاقه بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه
اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوائد المجاز كثيرة منها عذوبة اللفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة
ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم والتحقير وان فرض انتفاء جميع الفوائد فغاية ما يلزم عدم وقوع المجاز ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا
الذي هو مدعى الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارة الحقيقة بل هو ليس بمتبادر كما يظهر مما ذكرناه
في اول الكتاب واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه اذا كان مقرونا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي
فلا اجمال اصلا في الحالتين واما وقوعه في القرآن فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب غاية
المبادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقل بعض الاجلة عن المحققين وخالف فيه الظاهرية فقالوا ان كل
ما في القرآن محمول على ظاهره حجة الاولين وجوه الاول انه لا ريب ان القرآن ابلغ وافصح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز
فيجب ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل الابلغية
ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه واسئل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا وكما
بنيناها بايد واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل اذ ليس المراد منها المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكذب والغلط
فهي مجاز فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة
للمعاني المرادة منها لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم اما الاشتراك او النقل واللازم باطل جدا والا ... وحجة
الاخرين وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم بخلاف الواقع وهو الكذب الا ترى انه اذا قيل زيد حمار صح ان يقال انه ليس بحمار وهو عليه الكذب
قبيح والقرآن منزه عنه الثاني ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو كان واقعا في القرآن لزم عجزه تعالى
الثالث ان المجاز مستلزم للالفاظ المعمية فلو وقع في القرآن لزم ان يكون ملغزا معميا الرابع انه لو وقع في القرآن
لجاز ان يطلق عليه انه تعالى متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم اما الملازمة فلان من قام به فعل يجب ان يشتق له منه اسم الفاعل
والثاني لم يحصل عن القرينة انه غارب وفي الجميع نظر اما في الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب
محمولا الى موضوع كالخبر نسبة تامة ويكون النسبة غير واقعة سواء كان اللفظ الدال عليها بالحقيقة او المجاز والتجوز عبارة عن تجرد
استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كان هناك نسبة واقعة او لا او لا نسبة اصلا فاذا اريد من قوله زيد اسد انه حيوان مفترس وهو المعنى
الحقيقي للاسد كان كذبا للعلم بعدم وقوع هذه النسبة وان اراد انه شجاع وهو المعنى المجازي له كان صدقا لوقوع هذه النسبة والحاصل ان الكذب
من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ والمفهوم من احدهما غير الاخر والنسبة بينهما العموم من وجه كما يشهد بما ذكرنا ان المجاز ليس بكذب وجوه
الاول [illegible] القرينة في استعمال المجاز الثاني تقبيح العقلاء الكاذب وتحسينهم المتجوز الثالث اجماع المسلمين على [illegible]

والبلاغة وأولي الألباب وأما في
وقد تعارف عند ذوي الفصاحة

على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك منهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما في الثاني فللمنع من كونه تركيكا كيف
ان ذلك فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة على الحقيقة طلبا للفوايد واما في الرابع فللمنع
من استلزامه الالغاز والتعمية مع تحقق القرينة واما في الخامس فللمنع من ان كل من قام به فعل وجب الاشتقاق له اذ لا
دليل عليه كيف وقد يقوم الفعل بشخص ولا يشتق منه لفظ اما مطلقا او في بعض الصور واشار الى ما ذكرنا العلامة في تهذيب
فقال ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسماء انتهى وقد ذكر انه مع ما ذهب
اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق ثم تحقيق الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جار مجرى الاصل اشرف من الاستقراء
وذلك لما وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كل من المشتقات
الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة القوم خلافه وبالجملة الذي ادعي اجماعا عدم اشتراط احاد المجاز بالنقل وادعي ايضا عدم اشتراط احاد المشتق
فالوضع فيه نوعي كما في المجاز ونحن قد علمنا عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من وقوع المجاز
في القرآن وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى ما ذكره المانعون من وقوع المجاز في القرآن
بل الوجه فيه كون اسمائه تعالى توقيفية يجب ورودها من الشرع فما لم يرد من الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف تعالى بمعناه
لا يجوز اطلاقه عليه تعالى والى هذا ذهب العلامة والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب المجمع البحرين والبيضاوي
والعبري والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي بن يوسف بن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤال والشارح بل عزاه في مجمع البحرين
والمصباح للكفعمي الى العلماء ولم نقف على ذلك وجهان ان الاسم الذي لم يرد من الشرع يجوز ان يكون في اطلاقه عليه تعالى
مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع وما شانه هذا يجب الامتناع
عنه والتباعد عنه لا يقال مجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في اطلاق لفظه على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظ [illegible] لا يجوز اطلاقه
على البرص مع انه صح [illegible] في قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بها لا توقيف فيه على
ما قاله البيضاوي لا يقال ان قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى [illegible] لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد في الشرع ربما لم يعلم
حسنها لما عرفت من احتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد يعلم بعدم المفسدة ودون الاطلاق ما يليق بجلاله ويناسب كماله
في ينبغي جوازه ويندفع بهذا الوجه الاول هذا وما يؤيد جواز اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء
على النظم على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق صحيح ولو كانت اسمائه تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد
الشرع بالخصوص لما جاز ذلك واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكي عن الشيخ نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي
في فصوله انه قال كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه
من وجه اخر انتهى كلامه وحكي هذا القول عن الفاضل ويشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي نعلم بعدم المفسدة
فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل عليها والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه وقد حكى عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد السمع ويوهم نقصا
فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة قد تشعر بسبق فكر والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء تشعران
بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا المتواضع لانه يوهم المضعة والعلامة فانه يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء
من قوله لا يعلم ما هو الا هو يوهم جواز هذا فيكون مرادفا للعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى ايهامه
النقص واما ما وقع عنه في السنة فهو ايضا قول المعصوم الا انه فيه وسيلة اذا اطلق

وسيلة

عدمها

اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء لعبادة واجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل
حتى يقوم دليل من خارج عليهما او الاصل لزوم الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما فيه اشكال والتحقيق ان يقال
ان للمسئلة صورا الصورة الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة كان يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت
المعلوم ثم يحصل الشك في وجوب شيء منها على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما وهنا يجب
الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت بتلك العبادة بالاجماع كما هو المفروض فيحتاج في تحصيل
البراءة منها الى اليقين بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هاهنا قد عارض الاصل لانا نقول الاصل
انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان هناك اطلاق او عموم يبلغ ظاهرهما الاحتمال المذكور واما مع اشتغال
الذمة وعدم الاطلاق او العموم الصالح لكل منهما لدفعهما كما في الفرض فلا ولا فرق فيما ذكرنا بين كون اللفظ الموضوع
لتلك العبادة موضوعا للصحيح منهما او الاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الوضع لهما من اهل اللغة او الشرع
وهو واضح وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها بشيء وكذا الحال ايضا اذا انعقد
الاجماع على صحة معاملة او ايقاع وشك في اشتراطهما بشيء فان اللازم هو الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد
المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما حتى يقطع بالصحة وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه
وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف كما ان مجرد الاتفاق
على وجوب العبادة ليس كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف فقد ظهر مما ذكرنا ان الاصل في العبادات والمعاملات
والايقاعات الفساد حتى تثبت الصحة لان اثباتها يحتاج الى دليل مقتض وان مجرد الاتفاق على الشرعية
وصدق الاسم حقيقة غير كاف في الحكم بها ما لم يكن هناك دليل ودال على ذلك يقتضيها ومرجع ذلك ان الصحة
حكم شرعي فيحتاج في اثباتها الى دليل شرعي لا يقال كما ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباتها الى دليل شرعي كذلك الفساد
حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي لانا نقول عدم ثبوت مقتضى الصحة هو دليل الفساد لانه كان متيقنا
قبل الاتيان بالعبادة او المعاملة المشكوك في صحتهما وفسادهما فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب
ومع هذا فالحكم اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم وانس بحجتهم وكذا لا يعهد
من احد منهم انه يدعي صحة العبادة والمعاملة بالمقتضي لها وحكمهم بفسادها اذا لم يثبت ولو فرض ان ذلك
من مقتضيات العقول لم يكن ولا يقال كيف يدعى اتفاق الاصحاب على ما ذكرتم وان هنا امرين يكذبان الدعوى
احدهما انه قد شاع النزاع في ان اسامي العبادات هل هي موضوعة للصحيح او الاعم منها ومن الفاسد
منها وان الثمرة فيه جواز التمسك باصل العدم لنفي الوجوب والاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني
وعدمه كما هو مقتضى القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة المزبورة في هذه الصورة فيلزم القائل
بالاعم في المقام دفع المشكوك فيه بالاصل الثاني انه قد عهد من الاصحاب التمسك باصالة الصحة
في المعاملات وليس ذلك الا لجواز التمسك بالاصل في دفع الشرط المشكوك فيه بالمعاملة لانا نقول اليس

في الامرين ودلالة على كذب المدعى وطعنهما منافقة للمدعى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المذكور
وكون ثمرته ذلك وبين تحقق ثمرته في الصورة المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلما اشار اليه جدي قدس سره من
حكمهم باصالة الصحة في المعاملات في غير صورة الصورة المفروضة وله قدس سره في بيان اصالة الفساد في المعاملات كلام
طويل وهو لطوله نافع فلا بأس بنقله فنقول قال قدس سره اعلم ان اخبار المتقدم والمقصود الاصلي في
المعاملات هل الصحة او الفساد وفي كثير من المواضع يحكم بالفساد والغافل عن حقيقة الحال اذا رأى ذلك يتحير في الفقه
متعجبا واذا لم يرد ليطعن على الفقهاء ويقولوا بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه فلم يثبت ولم يتفطن
بان الاصل عدم الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي وهو حكم شرعي وما كان الاحكام الشرعية
اذا كان المترتب الاثار الشرعية كما هو الغالب لا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فاذا لم يكن الحكم
شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة يلزم ان يكون كل من يعامل معاملة يكون مشرعا ان يرع في التشريع
والتشريع وان لم يكن التشريع حراما فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة قلت نعم يكون ذلك
في موضع ثبت من الشرع صحة وفساد ولا يدرى ان الواقع منه من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون
الاصل الصحة بمعنى حمل تصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر من الاخبار واما اذا لم يعلم حكمه شرعا كيف
يمكنهم القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم ثبوته شرعا فان قلت ربما نراهم ربما يحكمون
بان الاصل فيما لم يعلم حكمه يثبتون به حكمه قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات ولو ظهر انهم ارادوا
غيرها فلا شبهة في توهم المتوهم الى ان يريد واقرأه صيغة تلك المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين
ما له يطلب [illegible] منه فان صحتهما من الامرين تكليف لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل براءة ذمتهما
مع ان الناس مسلطون على اموالهم لا دوران النص وورد ايضا لا يحل مال امرئ الا من طيب نفسه حتى
صحة هذا ليس صحة المعاملة اذ لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك واللزوم وغير ذلك بل العوضان
باقيان على ما كانا ان يوجب ان كل واحد منهما مال صاحبه بعد اطلاعه لا من اخر مطلقا ورضا كل واحد منهما بتصرف
الاخر في ماله ليس معاملة ولا ثمرة معاملة فان ثمرة البيع هو النقل وغير ذلك مما هو معروف فظهر مما ذكرنا ان
الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع
وامثاله فان قلت غاية ما ثبت مما ذكر ان الصحة لا يثبت الا بدليل لا ان الاصل الفساد وعدم الصحة لان الفساد
شرعا ايضا يحتاج الى دليل شرعي فكيف يكون الاصل الفساد قلت تبادر قضية المعاملة المذكورة فاذا كان المتبايعين
ثم الاثر [illegible] فالبيع ثان للبائع ولم يكن حيا ودواما ذلك من اثر البيع لان الاصل بقاء الكل على ما كان عليه
وعدم تحقق التغير اصلا ولا ترتب اثر مطلقا وهذا معنى الفساد لانه للبقاء اي بقاء ما [illegible] الى الاستصحاب
وظهوره من الاخبار مع ان عدم الدليل دليل على عدم الحكم كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية والحاصل
ان في المعاملة لا يحتاج الى الدليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها

لحقيقة
امكان
الاستعمال

ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات ولا بد ان يكون المعاملة فردا حقيقيا للعام فمجرد الاطلاق لفظه عليهما لا يكفي
فلا بد من ثبوته بالحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة للعام ان كان الاستدلال من الاطلاقات بل انصرافهما
الى الافراد المتعارفة وان يعتبر وان كان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا بد ان يكون الافراد بالنسبة الى
اصطلاح زمان الشارع دون غيره وكان ثبوته حينئذ حالة العدم والبقاء وما قالتها في موضع يجب فيه ولا بد ايضا
ان يكون مجتمعة للشرايط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان يكون خالصة من الموانع الشرعية فالموانع
العامة مثل معاملة ما لا نفع فيه اصلا او لا يعتد به نفعا معتدا به عند العقلاء او يكون له نفع معتد به لكن
بحيث يرتكب المعاملة لتحصيله عند العقلاء او الكل سيجئ وجهه فسادها اذا معاملتها الى السفاهة فيدخل
في عموم ما دل على فساد معاملة السفيه مثل النهي عن بيع الغرر ومثل معاملة الضرر لقوله عم لا ضرر ولا اضرار
وغيره وان كان الضرر على النفس فهو ايضا داخل في السفاهة ومثل النهي عن بيع الحرام ولا اشكال لما رواه
في العوالي عن النبي صلعم ان الله اذا حرم على قوم اكل شيء حرم ثمنه ايضا وفيه ايضا عنه صلعم لعن الله اليهود
حرم عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها وفي اخبار الكتب الاربعة عنهم ع في الخمر ان الذي حرم شربها
حرم ثمنها ولعله يظهر من غيرها من الاخبار ايضا ولعل المراد فائدة اهلية الاكل والشرب لا ان ما ديح
حرمها فلا يشمل مثل التراب وغيره مما يحرم اكله وشربه ويصح بيعه ومن الموانع الاعانة على الاثم للنهي عنها
في القران والاخبار فلاحظ ومن الموانع النجاسة التي لا تقبل التطهير الا الدهن للاستصباح كما سيجئ ودليل
المنع في نجس العين هو الاجماع والاستقراء في غيره وكذا دليل المنع فيما لا يقبل التطهير واستثني من ذلك الكلب
والكافر على النحو الذي سيذكر وفي المواضع ان يعتبر ايضا بما ادعى الاجماع كما سيجئ ايضا لبعض الموانع
الاخر وللموانع الخاصة وفي الفقه الرضوي كل مامور به مما هو صلاح للعباد وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح
الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وهبته
وعاريته وكل امر فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه الفساد
مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك فحرام
ضار للجسم وفساد للبدن وفيه ايضا اعلم رحمك الله ان كل ما يتعلمه العباد من اصناف الصنائع مثل
الكتاب والحساب والتجارة والنجوم والطب وسائر الصناعات والهندسية والنقاش والتماثيل ومثال
الروحانيين وصنوف الالات التي يحتاج اليها مما فيه منافع وقوام ومعايش وطلب الكسب فحلال
كله تعليمه والعمل به واخذ الاجر عليه وان قد تصرف بها في وجوه المعاصي ايضا مثل استعماله هذا في الحلال
ثم تصرفها الى ابواب الحرام مثل معاونة الظالم وغير ذلك من اسباب المعاصي ومثل الاناء والاقداح وما فيه من المنافع
جائز تعليمه وعمله وحرام على من يصرفه الى غير وجه الحق والصدق الذي امر الله تعالى بها دون غيرها الكلام

اللهم الا ان يكون صناعة محرمة او منهيا عنها مثل الغناء والى اخر ما قال فان قلت النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد
فكيف جعلته من نقائض الصحة قلت مختار بعض الفقهاء انه يقتضي الفساد مطلقا واما على ما اختاره المشهور
من عدم اقتضائه الفساد فانما يمنع الصحة في موضع يكون مثبت الصحة منحصرا في مثل قوله تعالى احل الله البيع والا ان يكون
تجارة عن تراض واوفوا بالعقود واوف بالعهد والمسلمون عند شروطهم لان الحرمة لا يجتمع مع الحلية لكونهما
متضادين عند الشيعة والمعتزلة بل عند الكل ولذا استدل الاشعري بان متعلق الامر غير متعلق النهي في الصلوة
في الدار المغصوبة وبالجملة من المسلمات التضاد بين الاحكام الخمسة واما الحرمة ووجوب الوفاء فالظاهر
ايضا انهما متضادان مع انه اذا حصل الشك في تضادهما لا يمكن الحكم لما عرفت من ان الاصل عدم الصحة
الى ان يثبت الصحة وبمجرد الاحتمال لا يثبت لا يقال حلية البيع ووجوب الوفاء بالعهد كيف يدل على الصحة لانا
نقول ان البيع عبارة عن نقل الملك الى الطرفين بعنوان اللزوم فاذا احل ذلك دل على الرضاء والامضاء
والتقرير وكذا الحال بالوفاء بما تضمنه عقدا واقتضاه وشرط عليها قال بعضهم انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه
ولا يخفى ان ما ذكره يمنع من لزوم الاخذ بالاحتياط في هذه الصورة لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط
بالاتيان بالمشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال كونه حراما او مامورا به ومنهيا عنه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين
للترجيح لاحدهما على الاخر ومحل الفرض ما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاق القول بلزوم الاتيان
به ومكنا يقع فيما اذا شك في اشتراط شيء في معاملة او ايقاع الثاني ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق
التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقول ائتني بعين فان المراد واحد من ما بينه ولكنه غير معلوم ومحل الفرض
ليس من هذا القبيل لان الشك انما يتعلق بوجوب ذلك الشيء المختلف فيه فاللازم الاخذ بالبراءة الاصلية
كما يجب فيما اذا علم اشتغال الذمة بدين ولم يعلم قدره الا اذا بالاحتياط دفع وجوبا لزائد على ما يعلم في الجملة الاشتغال
به لان محل الفرض من هذا القبيل الثالث ان الاحتياط انما يتعين الاخذ به لولا تحصيل الظن بعدم
الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور على دليل الوجوب بعد الفحص
والتتبع مما يوجب عادة وقد صرح في الذكرى بان ذلك معتبر عند الاصحاب في كل مقام ذكر الادلة
العقلية الشك لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل
البراءة لانه نفى الوجوه المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما الاول فلان كلامنا انما هو فيما لا يحتمل الحرمة
والنهي لانه مطلق فيما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب فيما يقع الشك فيه في العبادات كان او في غيرها
كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع من قولك ومحل الفرض ليس من هذا القبيل بل هو منه
وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب اهو المركب من ذلك الشيء او الاعم
منه فيجب تحصيل البراءة اليقينية حينئذ واما الثالث فلانه من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف

التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم
اشتغال ذمته به ولذا لو اداه كان مجزيا قطعا ولكن محل الغرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب
الشك في الامتثال باصل العبادة واخراجنا الى الاشتغال فيهما واما الثاني فلان مجرد العثور بالمخصص لا يستلزم
ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف بغير الدليل الذي يفيد ربما يحصل منه الظن لكن مجرد هذا لا يصلح مانعا
الكلية كما ان التخصيص للعام لا يمنع من التمسك به فيما لو شك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل
على الوجوب على عدمه انما يصلح فيما اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر دليله لا مطلقا فيجب الرجوع
في حكم هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرناه الصورة الثانية ان يتعلق وجوب عبادة من خطاب الشرع
وامره بها كان يقول اذا دخل الوقت صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب السورة
فيها ولكن لا يقطع بخروج المشكوك فيه عن ماهية المأمور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك
بالاطلاق في رفع المشكوك فيه وذلك اما ان يتقيد بمجمل او لاعتياد افراده او يرد في بيان حكم اخر
وفي هذه الصورة ايضا يجب الرجوع الى اللزوم والاخذ بالاحتياط بالاتيان بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء
التكليف وعدم الخروج عن العهدة حتى يثبت ارتفاعه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه وليس مجرد
الاتيان بالماهية ومفهوم الاسم بمجرده كافيا لدفع المشكوك فيه وهو واضح ولا خلاف فيما ذكرنا على الظاهر ممن
يدعي ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وكذلك الحال في المعاملات واذا تتبع
الاحاديث والخطاب المفتقر لصحتها باحد المذكورات ويشك في اشتراطها بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى
ما ذكر لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلف في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب بين
اليمنى واليسرى في مسح الرجلين بالاصل وصدق الوضوء بدونه لما ذكر [illegible] من ان مجرد الصدق غير كاف و[illegible] اطلاق
الامر به لا يصلح لدفع ذلك لانه قد تقيد بقوله [illegible] لا يقبل الله الصلوة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب
في الاعضاء الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق اليه ولان الامر بالوضوء ورد في بيان حكم اخر كالاغسال
فتتبعها ايضا والاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا الحكم في ادعائه في الصلوة لتقييد الامر بقوله ص صلوا كما
رأيتموني اصلي ولغيره مما يوجب اجمال الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع العبادات بل في المعاملات والايقاعات و
ذلك اما للعلم الاجمالي بان الاطلاقات فيها قد تقيد بما هو ليس بمعلوم او لورودها في بيان حكم اخر والعلم [illegible]
افراد باخفى هذا التحقيق فانه في النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة
لا فايدة ليست لاجراء الاصل والاصل عدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط
في مواضع الخلاف واللازم على الثاني التمسك بالاصل فيهما وعلى ما ذكرنا يرتفع هذه الفائدة والانصاف ان
الفايدة النزاع
حصل المذكور فيما ذكرنا [illegible] كلية خاسرة اذ قد يتحقق الاطلاق ولم يكن هناك ما
يوجب اجماله الصورة الثالثة ان يتعلق وجوب عبادة من امر ان دخل [illegible] يقول [illegible] ثم يحصل

الشرعية وجوب شيء فيها ولا يكون هناك موانع الاطلاق فالمرجع وهنا نقول ان كان المشكوك فيه جزءا من المفهوم
فالشك في لزوم الاتيان به وان كان خارجا عنه وانه يصدق بدونه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك
فهو كالاولى في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الكلام في المعاملات فاذا ورد خطاب مطلق دال على صحة معاملة
كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط امر فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك المعاملة فان توقف تحققه
على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه باصالة بقاء ذلك الاطلاق على حاله وان شك وجب اعتباره احتياطا
ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه وقد تحصل منه ان الامر في هذه الصورة يتوقف على تحقيق المفهوم
ففيه بيان ان اللازم الارجاع الى الاصل يكون المرجع في تشخيصه وتحقيق المقام هنا يقع في المقامين المقام
الاول في تحقيق مفهوم الفاظ المعاملات اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح والعتق والدين
والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على النية
باقية على معانيها اللغوية قبل ورود الشرع وان كلما يعتبر فيها انه شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا داخل في
المفهوم فعلى هذا لو شك في اشتراط شيء فيها وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدم الاشتراط فاذا شك في اشتراط
البيع بالصيغة فالاصل عدمه لان اطلاق قوله تعالى احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن
الصيغة صدقا حقيقيا عرفا ولغة يدفعه فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف
واللغة وليس الحاكم بالخروج عن المهية والدخول فيها الا اهل اللسان لا يقال ما ذكرته دعوى خالية عن البيان
وحكم بقضية عامة عديمة البرهان هذه الحدود والمسطور في كتب الاصحاب لبيان كثير من المعاملات كحد
البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا مما يشهد بصيرورة الالفاظ حقيقة في
معاني مستحدثة تختص بفهمها طائفة غير اهل اللغة فلا يمكن دعوى كون المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل
اللغة لانا نقول الحجة فيما ذكرناه ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعاني معلومة فالاصل بقاؤها
على معانيها الاصلية حتى يثبت الصارف ولم يثبت بل ثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى
غير تلك المعاني لكانت شايعة الى زمنهم اشبه عند اطلاقها مجردة عن القراين والتالي باطل قطعا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان من البعيد غاية البعد صيرورة اللفظ حقيقة في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة
واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا يصلحان لمعارضة ما ذكرناه لما ذكره جدي
والسيد الاستاد قدس سرهما قال اعلم ان الذي يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة من
مقام التعريف انه لغة كذا او شرعا كذا ولعل المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من
ان يكون حقيقيا او مجازا بالنسبة الى اهل الشرع الحقيقة الشرعية او يكون مراده من الشرع اعم من الشارع
والمتشرعة او يكون المراد من المعنى المعنى الصحيح شرعا المعتبر عند الشارع والمتميز بحسب الشرع و
هذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات

دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات يجب للشرع مغايرا للمعنى اللغوي او العرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية
ووظيفة الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الاصطلاحي الا من جهة صاحب الاصطلاح والتعريف مع ان الفقهاء متفقون
على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال
على محل نزاع وجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي او اللغوي مثلا يقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه
وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويحملون ما ورد من الامور المعتبرة في الشرع شرطا للصحة الخ وقال الثاني قد جمعت
قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات بمعانيها اللغوية والعرفية لكذا وفي الشرع لكذا وعليه اشكالان
الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها
اللغوية او العرفية والثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى
معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تريهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق
معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول
المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول سهل اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية
وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم والاشكال الثاني
وقد اجيب عنه ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ جميعا كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما
يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني
الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو
من حيث انه مقصود بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه مقصود بالوجه المقرر شرعا شرعي ويتوجه على الاول ايضا مضافا
الى ما فيه من البعد الشديد فان قولهم هو كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في الحدود
ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك لتساوي الاشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ عن معانيها
الاصلية الى ما ذكروه من تلك التعريفات والحدود ومما لا يترتب عليه اثر شرعي الا ان يكون تلك اصطلاحات منهم لان الشارع
ولا فائدة لتعرضهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب في شرح اصطلاحاتهم لا من انه ربما يحتاج الى ذلك في اصطلاحات
غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان
المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا للقليل
منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض الشرعي من
شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها
على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا متعوضين في العرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه
في تعريف الاجارة والكفالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها
على البعض ولم يتعرضوا لغيرها من الجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا
وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين ومن جانب واحد ولو كان
المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتصادق المفهومان فيما تساويا ويمكن ان يقال
انهما انه الغالب في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراط البيع مثلا مع التجارة
في نقل تلك العين ومع الاجارة في النقل بعوض كاشتراط الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض

بازاء العمل ومع النكاح في السلطنة على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء فيجب اختلاف محله
وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه فتصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل
به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لمهياتها المعلومة في العرف او اللغة
بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا
واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يتعرضون في بعضها لشرط واحد وربما
ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا
تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف بحسب الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة
والتعدد ونحو ذلك فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها
اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم
التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع
في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو
مع فساده في نفسه خلاف ظاهر جوابه وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا
في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر فيها بل المراد
منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان كان المقصود من تلك
الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض في الوجه في الحكم بانها معاملات شرعية مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من شروط
الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على شيء منها من مقدمات المعنى الاصلي وليس هذا ما يكون شرعيا بجميع
اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان في ذلك ريب في مدرسته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا
قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا يتوقف على شيء
اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية كما لا يقدح فيه عدم اشتماله
على غير ما في المعنى الشرعي ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم
فيه القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان فان قلت فقد التمييز في تلك
الحدود ويقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونها لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها
قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها
وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان عكست الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها
قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرجها بما ذكر فيها من
شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود وكلها تعريفات
بالاعم والاخذ ونحو ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز
فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينها في
متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات
باسرها ليس مما يعنينا ولا يعنينا لخفائه في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة
لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن الشيء كونه

كلام في مفهوم الفاظ المعاملات

والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلّم فهذا طريق وذلك طريق آخر وتعيين الطريق
ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتأمل اسمع كلامه قدس سره والحكم
ان ما قويناه كون الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية استنادا الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى
السيد الاستاد عن بعض العلماء ثبوت ذلك في الجميع لكنه ابطله بكلام طويل يحسن نقله بعينه لاشتماله على فوائد
مهمة كالذي حكيناه عنه سابقا فنقول قال قدس سره في مقام ذكر الاقوال المفصّل في الحقيقة الشرعية ومنها
ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح
والدين والرهن والاجارة والمضاربة والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها
الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي
ان يكون المعاني المفهومة منها في الشرع مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل الظاهر من الاشتراط خروج الشرط
عن ماهية المشروط المتحقق لصدق قسيم الشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا سواء
كانت في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ما يعرف
من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية
وجود المقتضي للوضع اعني النقل او الغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان
من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه
من غيرها تاثير في نفيه كيف والعبادة انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة
الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا غيره من دون فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي مما
يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا ففيه ان
الظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع
وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطء بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطء
وقد يكون للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطء ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطء
المباح ونظائر العبارة في الفاظ اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد
لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطء الا في قوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطء في المحلل انما علم من دليل آخر وقد نقل
جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة
والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست
من العبادات المشروطة بالنية قطعا كما لا يخفى انه كما لم يثبت للمفصل عموم النقل في المعاملات
وكذا لم يثبت له دعوى عموم الانتقال في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام

باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل منه الى معنى آخر والشرايط الشرعية الخارجة عن مفهوماتها اللغوية

كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت

ثابتة في الملل السابقة لغة او معروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع

بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة

اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو في اصل الماهية

وايضا فالعبادة قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة

التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها

في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر

من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء

اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط

لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل لان العبادة هو العمل والعمل هو

المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية لوجود المقتضي للوضع

وحصول الصيغ الجامعة لمحل النزاع ونفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة فلا

مدخل له في النفي والاثبات سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع

ومن هنا يشكل اطلاق الحكم بان العبادة توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر

انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقايق الشرعية التي لا تعرف معانيها الا

بييان الشارع بخلاف المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية

في طرف الاثبات واندفاع النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات لاصالة متعين فيها الرجوع

الى الشرع لا طريق لنا سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظايف

الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف

لا امتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب لتهمة كلامه

رفع في الحلا مقام المقام الثاني في تحقيق مفهوم الفاظ العبادات والتي يتوقف صحتها على النية اعلم

ان الفاظ العبادات على قسمين احدهما ما كان باقيا على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث

الشارع كلفظ السجود والركوع والطمأنينة والغسل والمسح والآخر ما كان منتقلا في لسان الشرع

تحقيق كلام في الفاظ العبادات

الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان النبي صلى الله عليه وآله
والائمة لمعنى آخر مرتبط بالشريعة فان كان الاول نحو ما له اكثر الفاظ المعاملات فلا كلام في لزوم الرجوع الى
العرف واللغة وكون الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة فاذا قال ان بيع اركع في الصلوة
واختلف الاصحاب في لزوم فيهما ولم يكن هنا دلالة شرعية عليه كان اللازم الحكم بعدم لصدق
الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزائد تقييد للاطلاق والاصل عدمه وقد اشار الى هذا
جدي قدس سره فتذكر واما ما يقول ان بيع في بيان هيئة العبادة فليس بتوقيفي ايضا كما قلنا مثل
ان يقول في الوضوء اغسل وجهك ويديك وغير ذلك فلا يحتاج الى البيان ما لم يكن فيه اجمال مثل كصعيد
في التيمم انتهى وان كان الثاني فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق مفهومه الى العرف العام واللغة
ولا في انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه عنه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم
بالدخول والخروج هل هو صاحب الشرع لا غير فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف
في تشخيص المدلول او الرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية فيكون الحكم بهما توقيفيا موقوفا
على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية توقيفي
موقوف على بيانه او لا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم القرينة فلا يكون الحكم بهما توقيفيا
كالحكم بالاحكام التكليفية ومرجع هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل وضعت
للعمل الصحيح الكذائي الذي اذا اتى بها المكلف خرج عن العهدة واستحق الثواب عليه فالصلوة مثلا موضوعة
لعمل مخصوص صحيح اذا اتى به كان مجزيا بالفعل فلا يطلق على عمل فاسد فيكون مفهومه كمفهوم لفظ العلم
والمعرفة في انه لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد ويطلق على كل منهما بالحقيقة او وضعت للاعم
من الصحيح والفاسد فلا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح والفاسد ويطلق
على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو فان قلنا
بالاول يتعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني
لم يتعين ذلك ولا يكون الحكم بهما توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين
الاول انها موضوعة للصحيح وهو قول طائفة من اصحابنا وبعض العامة قال السيد المرتضى في الذريعة
في بحث ما الحق بالمجمل وما الحقه قوم بالمجمل وانه لم يكن مع التأمل منه ذلك نادر عن الرحمن قوله

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور وما اشبه ذلك واعلم ان لفظة لا لا يمكن ان يكون نافيا
للفعل مع علمنا بوقوعه فيجب ان يكون داخلا على احد الامرين اما الاجزاء او التمام والفضل فاذا لم يكن في الفضل
لا تقتضي ذلك فهو مجمل وانما قالوا ان الاجزاء او التمام لا يصح ان يراد بعبارة واحدة والذي يتعلق بهذا الباب
ان الذي ذكره وان كان في اللفظ نفيا فهو في القصد والغرض اثبات والغرض ان من شرط الصلوة الطهور
وقراءة الفاتحة والولي في النكاح فجعلوا النفي منبئا عن الاثبات وهو اوكد منه لان قول القائل لا صلوة الا بطهور
اوكد من قوله شرط الصلوة الطهور والنفي واقع في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفي كونها صلوة
مشروعة وكذلك الطهارة في كل ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغير ذلك وانا فائدتنا كما ذكرنا فلا يرد في قوله
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لانه محمول على نفي الفضل والتمام لحصول الاجماع على ان الصلوة في غير المسجد
شرعية مجزية وقال ايضا في الجواب عمن احتج باطلاق الامر بالصلوة على وجوبها على فاقد الطهورين انها ليست
صلوة امر بها بغير طهارة فلا يتناولها الاسم وقال الشيخ رحمه الله في الفتح في البحث المذكور ذهب قوم الى ان ما ورد
عنه عليه السلام من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقالوا ان حرف
النفي لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع صحة وقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد
يكون الاجزاء وقد يكون التمام والفضل لانه قد يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما قال لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد فاراد بذلك ما قلنا من نفي الفضل ولم يرد نفي الاجزاء بالاتفاق ويمكن ان يراد لا صلوة مجزية
الا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان يكون مجملا ثم قال وذهب عبد الجبار بن احمد
الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي يدخل على الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا
فكانه قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم يكن شرعية فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل عليه
لكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا دخل فيما عداه فيجب ان يتطرق فيه فان دخل
على الحكم في الحقيقة فقد يعنيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع
فعلا صحيحا مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجازا على ما ذكرنا ولكنه لا يصح التعلق بظاهر قوله انما الاعمال
بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه وان خلا منه فيجب ان يستند المعنى اذا احتج
به في هذه الالفاظ بعينها ما ذكرنا في كتاب العهد وهو قريب الى الصواب وقال العلامة رحمه الله في النهاية اختلف
في الافعال المنفية كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فذهب الكرخي الى انه لا اجمال فيه وقال القاضي ابو بكر

بصفات

ابو بكر وابو عبد الله البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين العقل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل مع تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا على اسم شرعي كقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه ع يحمل على معانيه وظاهره يقتضي نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا فاسدة مجازا اعني وصفنا لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صورة الصلوة وكذا قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على اسم حقيقي كقوله ع الاعمال بالنيات فان اعظم شانه ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه ليس يخرج العمل عن كونه عملا اذا انفرد عن النية فعلمت ان المراد به احكام الفعل من الاجزاء او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض الى ان قال والحق انه لا اجمال هنا اما فيما له مسمى شرعي فلامكان نفيه والشرع اخبر عن انتفائه ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال هذه صلوة فاسدة تدل على بقاء المسمى مع الفعل الفاسد ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذلك الى المسمى عرفا هذا الى المسمى اللغوي وليس بجيد الا ان يراد بقولنا صلوة فاسدة كونها دعاء فاسدا والاقرب ان الحمل على اللغوي بعيد والوجه قول ابي الحسين لانه مجاز انتهى وقال في المنتهى في جملة كلام له يمكن حمل الصلوة على المعنى الشرعي الداخل في مفهومه الوضوء وقال في القواعد في بحث نذر الصلوة وينصرف الاطلاق الى الحقيقة الشرعية وهي ذات الركوع والسجود على الهيئة المشروعة وقال الشهيد ره في قواعده الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العبادات لا يطلق على الفاسد وساير العقود الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدهما بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو لم يجرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا وقال الشهيد الثاني ره في المسالك في بحث تعلق المسجد بالصلوة فيه والشرط كونها صحيحة ليتحقق مسماها شرعا وقال السيد عميد الدين في الجواب عن حجة ابي عبد الله على اجمال قوله صلى الله عليه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الى اشار اليها في النهاية والجواب المنع من وجود ماله مسمى شرعي كما لصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبيت النية لانها انما تصدقان حقيقة على الصحيح منهما وقال الشارح قدس سره في بعض فوائده في جملة كلام له لكن فيما نحن فيه نزاع في ان الفاظ العبادات هل يكون اسما

للصحيح المستجمعة لشرائط الصحة ام يكون اسما للاعم منها فحجة هذا المذهب انها تتصف بالصحة والفساد
وتنقسم اليهما ومورد القسمة اعم وانها تستعمل كثيرا في الاعم وفيه ان غاية ما ثبت منهما الاستعمال وهو
اعم من الحقيقة الا ان يدعى الظهور لكن لا ينفيه وحجة المذهب الاول انه يتبادر منها الاطلاق وصحة السلب
عن العاري عن الشرائط وكونه الصلاة في مثل لا صلاة الا بطهور مال الاستعمال في غير الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وقال في
الهداية في شرح الوافية اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها
اسماء للصحيحة او المهيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها بالصحيحة في الصورة
وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها بالاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح وقال الرازي في المحصول
اختلفوا في ان حرف النفي اذا دخل على الفعل كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية
فقال ابو عبدالله البصري انه مجمل لان ذات الصلوة والعمل موجودة فلا يمكن صرف النفي اليها فوجب
صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض ثم قال ومن الناس من فصل وقال ان هذا النفي اما
ان يكون داخلا على مسمى شرعي او على مسمى حقيقي فان كان الاول فلا اجمال لان الصلوة اسم شرعي والشرع
اخبر عنهم انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء ذلك الوصف المخصوص فان قلت بين هذه صلوة فاسدة اذ على بقاء
المسمى مع الفساد فاسمه دعاء الصلوة ايا ما قرأته وقلت في التوفيق بينهما ان الدليل انه يصرف ذلك الى المسمى
الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي ومن هذا الباب قوله عم لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لا يبيت الصيام
من الليل اما ان كان المسمى حقيقيا فاما ان يكون له حكم واحد او اكثر من حكم واحد فالاول كقولنا لا شهادة
لمحدود في القذف لانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي
الى حكمها وليس لها الا حكم واحد وهو الجواز فلا جرم الشهادة اذا كانت ثم اذ نسبنا الى هذا لم يكن للاحتمال مدخل
في الفضيلة وقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى ان لا يقر ذلك على نفسه فاذا الاحكم لنا الا الجواز
وان لم يكن له الا هذا الحكم الواحد انصرف النفي اليه فيصح التعلق به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز
لم يكن صرفه الى احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال هذا قول الاكثرين انتهى ويظهر مما ذكره ان هذا القول له
حق لا الاكثر وكذا يظهر من الهدى فانه قال في حمله كلام له واستفيد ان الشرعي اي الاسم الشرعي
فيه مذهبان احدهما الاجمال والثاني حمله على الحقيقة كما هو راي الاكثرين واختاره ايضا الامدي
وابن الحاجب وعند هذا الشافعي انها موضوعة للاعم من الصحيحة والفاسدة وهو ايضا جماعة

الصحيحي والأعمي

لجماعة من اصحابنا ومنهم من بعض متأخريهم اختار القول في محل النزاع واختار هذا القول لبعض العامة ايضا قال المرتضى رح في مجاز النفي الا بدليل على الفساد او لا اعلم ان المنهي عنه على ضربين احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والضرب الآخر يصح فيه ذلك فمثال الاول الجهل والظلم وما جرى مجراهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلوة فيتعلق الاحكام بكل ما ذكرنا فاذا اطلق القول بان النهي هل يقتضي الفساد او الصحة فالمراد به القسم الذي يصح فيه ذلك وقال العلامة في النهاية بعد نقل احتجاج الغزالي على ان ماله مسمى شرعي اذا ورد في النهي لا يحمل عليه بل يدل على اللغوي بانه يلزم ان يكون الشرع قد نهى عن التصور وكرر وهو تحريم ما فيه عناء جماله المصلحة المعتبرة شرعا والجواب ليس معنى الشرعي الصحيح والالزم في قوله دعوا الصلوة ايام اقرائك كون المنهي عنه الصلوة الصحيحة وهو مستحيلة التصور ولا يمكن حمل النهي على الصلوة اللغوية لهو بمعنى الدعاء وقال في موضع آخر منه التحقيق ان الشرعي ليس مخصوصا بالصحيح المعتبر في نظر الشرع اذ ليس المراد به المامور به لاستحالة النهي عنه بل ما وضع اللفظ بازائه سواء كان صحيحا او باطلا وقال في موضع آخر المنهي عنه ضربان احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء ونحوها كالجهل والظلم مما لا يتعلق به احكام شرعية ومنها ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق الاحكام بذلك وقال السيد عميد الدين في المنية في بحث دلالة النهي على الفساد بعد نقل القول بدلالته على الصحة عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ونقل القول بالعدم عن جمهور من المعتزلة والاشاعرة واختياره له والاحتجاج عليه بانه لو كان النهي دالا على الصحة لزم احد الامرين اما صحته وهو مدفوع بالاتفاق على عدم صحة كصلوة الحائض واما تخلف المدلول عن دليله ونقل احتجاج المخالف والجواب عنه والحق ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون الحكم الشرعي هو الصحيح دون غيره والالما صح ان تقول لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز مخالف للاصل وقال الشهيد الثاني في التمهيد في بيان الالفاظ التي يجب حملها على المجاز ومنها قوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ولا يمين للولد مع الوالد ولا للزوجة مع زوجها ولا للمملوك مع سيده واشباه ذلك كثيرة فان نفي الحقيقة غير مراد هنا لوجوده في المذكورين فيحمل على ارادة المجاز وهو متعدد كنفي الصحة ونفي الكمال ولكن الاول اقرب الى نفي الحقيقة وقال ايضا النهي المذكور انما يتأتى في بيان ما يمكن وقوعه على وجهين كالصلوة فان لها وجهين وقوعها بالاركان والشرائط وعدم وقوعها كذلك فهي باطلة بخلاف المعرفة ورد الوديعة مثلا فانه ليس منهما ما يقع على وجهين

حيث تقول هذه صلوة صحيحة وهذه
ان الشارع وضع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة

وقال العضدي في رد حجة الغزالي على ان ما له مسمى شرعي لا يجمل عليه في النفي الجواب ان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما سميه
صلوة فاسدة والا لزم في قولهم دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا بين الصلوة والدعاء والا لزم منه
انه ظاهر في معناه الشرعي وقال في مواضع اخر تبعا للحاجبي في رد حجة من ادعى انه يدل على الصحة
الجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما نقول
صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وصلوة الحايض لا يصح اتفاقا ثم يلزم
ان يكون الوضوء وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط
وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلوة خارجة عنها ثم فان حمله على اللغوي وان امكن في نكاح منكوحات
الاباء فانه متعذر في صلوة الحايض وبعض الفاضل المازندراني ذكر في هذا المقام بعد نقل ما ذكر العضدي الا انه
لم يذكر ما يلزم اه وقال الاسنوي في توجيه حمل الصلوة والصيام على المعنى المجازي فان حقيقة هذا اللفظ
انما هو الاخبار عن نفي ذات الصلوة عند انتفاء الفاتحة وهذه الحقيقة غير مرادة لان الشارع لا يأتي لحد الذات
فذلك تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة اولى لكونها اقرب الى الحقيقة ثم
فحمل اللفظ عليه انتهى ونقل هذا النوع عن المحقق الثاني في شرح على ورد بما نظير ايضا من روض الجنان للشهيد الثاني
والايضاح لفخر المحققين والمدارك لسبط الشهيد الثاني وجامع المقاصد للمحقق الثاني فانه قال في الاول
في بحث محاذاة المرأة للرجل في الصلوة ان الشرط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة او تحريما صحة صلوة
الاخر لولا المحاذاة بان يكون جامعة لجميع الشرايط المعتبرة في صحتها فلا يتعلق الحكم بالفاسدة بل تصح الاولى
من غير كراهية فان الفاسدة كلا صلوة مع احتمال عدم الاشتراط لصدق الصلوة على الفاسدة لانقسام مطلقها
اليها والى الصحيحة وفي الثاني في البحث المذكور بعد قول العلامة والاقرب اشتراط صحة الصلوة اه اقول
وجه القرب ان الفاسدة كلا صلوة وحمل الاصحاب عند الاطلاق على الصحيح كالعقود ويحتمل عدمه لصدق
المسمى على الفاسد وفي الثالث في البحث المشار اليه الحكم انه يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة وتحريما
صحة الاخرى لولا المحاذاة اذ الفاسدة كالعدم وفي الرابع في البحث المذبور في شرح قول العلامة في
الاقرب اشتراط صحة الصلوة وجه القرب ان الفاسدة كلا صلوة ولان اطلاق الصلوة محمول عند
الفقهاء على الصحيح في غالب ابواب الفقه ويحتمل عدمه لصدقها على الفاسدة ايضا وندرة الحمل لا يقتضي
المجاز والثاني لا يصح لان الاطلاقات ربما لفظة الصلوة انما يراد به الصحيحة لعدم توجه الامر الى غيرها

وقال المحقق الخوانساري في شرح الدروس قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يثبت
بالادلة الضعيفة واورد عليه ان الاستحباب حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما في
الاكتفاء بالضعيف واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ستعرف ليس في الحقيقة
من تلك المستند بل معاد عاه ثقة الوسائل ثم نقل الروايات ثم قال وما توهم بعض الاصحاب
منه حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا ويا
للاسباب على الاستحباب انما هو بمعونة الحكم بالنسبة الينا الاستحباب
لما عرفت لانهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب ثم قال في جملة كلام له لكون
اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب حتى غير نكير ظاهرا بل بين العامة ايضا يجبر
النفس ويشجعها عليه لعل الله تعالى يقبل عنه هذا وقال الشهيد الثاني في كتاب بد
الرعاية وجوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل
الاعمال لا في صفات الله سبحانه واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ حد الوضع
والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ
والقصص غير محض الخير ولما ورد عن النبي ص ونقل في بعض الروايات اليها الاشارة وقال
المحقق البهائي نور الله ضريحه وقد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها
ولم ينجبر والايرادات الى اصحاب الاحكام فما هذا حاله مخالف لما ثبت في محله مشهور والعامة
مضطربون في التفصي عن ذلك واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة
من سمع شيئا من الثواب وهي مما تفردنا بروايته وقال في الاربعين بعد نقل بعض الروايات
الاتية وهذا هو سبب تساهل الفقهاء في البحث عن دلائل السنن وقولهم باستحباب بعض الاعمال
التي ورد فيها اخبار ضعيفة وحكمهم بترتب الثواب عليها فلا يرد عليهم انهم قد اتفقوا على ان الرواية
الضعيف لا يثبت بها الاحكام الشرعية والاستحباب حكم شرعي وترتب الثواب عليها ليس مستندا في الحقيقة
الى تلك الاحاديث الضعيفة بل الى هذا الحديث المشهور المعتضد بغيره مما لا حاجة الى وقال الفاضل
الخراساني في جملة كلام له منع بعضهم ادلة السنن مما تسامح فيه بينهم بناء على ما ورد في الصحيح
باسانيد مختلفة منها الحسن كالصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعباراته من سمع شيئا من الثواب

لان حكمهم باستحباب تلك الاعمال خ ط



العمل

ويفعله كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان محل الوهم انما ينبني على مجرد ترتب الثواب على ذلك
لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية التي تتفرع عن الاحكام الواقعية وقال الشهيد الثاني
في ذلك وضع الادلة سوا ضعف بعضها الا انها لا تنقص الى ان قال وقد عمل بها الاصحاب وجماعة
من علماء ادلة السنن وخبر من بلغه شيء من اعمال الخير وقال بعض الاجلة والعلماء المحققون
يتساهلون كثيرا في ادلة السنن وقال صاحب الوسائل فيما نقل عنه بعد نقل الروايات
الآتية هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وعن جمع الاستدلال بها على الاستحباب والكراهة
بعد ثبوت اصل المشروعية والاباحة الثالث ان الروايات كثيرة وفيها الصحيح والحسن كالصحيح
وغيرهما منجبر بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة كما عرفت منها ما رواه في الوسائل عن المحاسن
البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب
فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله لم يقله ومنها ما رواه فيه عن الكليني عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه قال ورواه ابن طاوس في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم
الذي هو من جملة الاصول عن الصادق ع ومنها ما رواه فيه عن ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى
عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله قال من بلغه شيء من الثواب على شيء
من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ومنها ما رواه فيه عن البرقي عن والده عن احمد
بن النضر عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب
قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم يقله ومنها ما رواه فيه عن الكليني عن محمد بن يحيى
عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر
يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
كما بلغه ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق قال من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له اجر ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وقال ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق
عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر
كما نقل وقال ايضا ومن طرقهم ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله

عبد الله قال قال رسول الله من بلغه عن الله فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيمانا بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله
ذلك وإن لم يكن كذلك انتهى وقد عرفت من العباير المتقدمة أن جماعة من الأصحاب ممن ذهبوا إليه فضلا
الروايات ه لبعض الأجلة بعد الإشارة إلى الهاده هو مسلك القبول عند الأصحاب وقد اشتهر العمل
بمضمونها بينهم وقد يناقش في جميع ما ذكرنا من أن العمل إنما يحسن لو خلا عن المعارض
وهو خال عنه لما عرفت من منع بعض الأصحاب عن استحبابه مطلقا أن الاحتياط يقتضي الإقدام
عليه بل الاحتياط يقتضي عدم الإقدام عليه بقصد التعبد مناف للاحتياط لكون الإتيان
به بقصد التعبد تشريعا محرما وإلى ما ذكرنا أشار بعض متأخري الأصحاب من توقف استحباب الثواب على
نية الوجه ومعلوميته عند المكلف وعدم جواز الترديد في النية وإلى بعض ما ذكرنا يومئ كلام
بوجه أن ترتب الثواب عليه كما يحتمل رجحانه وقبحه واحتمال الإباحة غايتها الرخصة في
الفعل لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد أنكر المحقق البهبهاني في الفوائد [illegible] على التمسك
بدليل الاحتياط باعتبار دوران الأمر بين الإباحة والاستحباب في المقام وفيه نظر لأن حصر
الجهة فيهما في الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه خاصة فيما إذا فعله المكلف رجاء الثواب
دون ما لا يعتد به شرعا ولا يصح منشأ لاستحقاق الثواب إلا أن يفعله المكلف بقصد القربة
ولاحظ رجحان الفعل شرعا فإن الأعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه مردد بين كونه تشريعا
ورد الحديث بناء على الجملة وبين كونه مستحبا واقعا لما ليس فيه غير الرجحان بل ترك
السنة أولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في [illegible] الأوقات
بين الإباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاستحباب فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض
الندامة على أن قولنا يدور الأمر بين الحرمة والاستحباب إنما هو على سبيل المماشاة وإن تمادى المضاف
وإلا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد والمتأمل الفارق على ذلك شهيد
انتهى وعلى فرض التسليم فيمنع من كون المسألة اتفاقية لما عرفت من وضوح الخلاف بل يمكن
دعوى اتفاق كثير الأصوليين عليه حيث إنهم لم يصرحوا بجواز التسامح واعتبروا شرائط العمل
في الأدلة الشرعية على الإطلاق من غير تفصيل بين الأحكام اللزومية والجوازية ولو كان هناك
تفصيل وشاع في أدلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه البتة في الحاجة الضرورية

الحاجة کضرورية الی

الیه ولو کان هناك تفصیل وتنازع فی دلیل الاستحباب والکراهة لنبهوا علیه لداعی
ولو سلم فنقول یمکن ان یقال ان المراد انه اذا ورد حدیث معتبر فی استحباب عمل وورد
حدیث ضعیف فی ان ثوابه کذا وکذا جاز العمل بذلك الحدیث الضعیف والحکم بترتب ذلك الثواب
علی ذلك العمل قال ولیس هذا الحکم احد الاحکام الخمسة التی لا تثبت بالاحادیث الضعیفة انتهی
وفی بعض تأویله بان المراد انه اذا ورد حدیث صحیح وضعیف علی استحباب عمل کان المکلف حال العمل
ملاحظا دلالة الضعیف ایضا فیکون عاملا به فی الجملة واما غیر ذلك فانا نمنع
بلوغ اخبار المنع حد التواتر فی هذه المسئلة الی غیر ذلك لانه مسئلة اصولیة لا یجوز التعویل فیها
علی الظن وقد اشار الیه الفاضل الخوانساری فی شرح الدروس علی ان کثیرا منها قابل
للحجیة لضعف السند والجابر غیر معلوم لما عرفت سلمنا ولکنها ممنوعة الدلالة علی
محل البحث لما ذکره جماعة قالوا مفادها انه اذا روی ان فی العمل الفلانی ثواب کذا فانك تعمل الی ذلك
رجاء الثواب فانما تؤتاه وان لم یکن کما روی خلاف الواقع لا انه اذا روی اصل العمل ایضا کان
الاتی به مثابا والفرق بینهما ظاهر سلمنا لکنها مخصوصة بما اذا بلغ الثواب وسمع فلا یعم
نحو الفتوی بانه استحباب بما لا یتم الا بالبلوغ والسماع وایضا مخصوصة بما اذا صرح بالثواب
فیه فلا یشمل ما یدل علی ترتب الثواب فیه الا التزاما کان یتضمن الامر بالفعل سلمنا العموم
لکن نقول غایة ما یستفاد منها ان الفعل المحکوم بالثواب علیها اذا اتی به کان مثابا علیه ولیس فیه
دلالة علی مطلوبیته واستحبابه شرعا کما لا یخفی وفی الذخیرة وحکی عن الفاضل [illegible]
فقال بعد ذکر جملة من تلك الاخبار بعضها الاستدلال بها علی جواز العمل بالخبر الضعیف بالمؤدی بتر
قد اعتمد علی هذا الاستدلال الشهید الثانی وجماعة من المتأخرین وعندی فیه نظر اذ
الاخبار المذکورة انما تضمنت ترتب الثواب علی العمل وذلك لا یقتضی طلب الشارع له وجوبا ولا
استحبابا ولا یقتضی ذلك الاستدلال فی وجوب الخبر الضعیف استحبابه واذا کان الحال
کذلك فللقائل ان یقول لا بد من شرعیة ذلك العمل وعلمه من طریق صحیح ودلیل یسلم
جمعا بین هذه الاخبار وبین ما دل علی اشتراط العدالة فی الراوی انتهی سلمنا ولکن نقول
هذه الاخبار یعارضها منطوق قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ الآیة اما تعارض

اما من تعارض العموم والخصوص المطلق كما صرح به الفاضل الكيسمي فيما حكي عنه فقال من جملة كلام له
وايضا الآية الدالة على رد خبر الفاسق وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق اخص من هذه الاخبار اذ الآية
مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان ما يتعلق بالسنن او بغيرها وهذه الاخبار تقتضي ترتب الثواب
على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غير عدل مطابق للواقع ولا
ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالآية جريا على القاعدة من العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه ورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الآية الشريفة وهو رد خبر الفاسق
سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون معنى قوله ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى ان
خبر العدل قد يكذب اذ الكذب والخطأ جائزان على غير المعصوم والخبر الصحيح غير معلوم الصدق انتهى
ومن تعارض العموم والخصوص من وجه كما عليه المحقق الخوانساري وغيره لان الاخبار دلت على ان الخبر
الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من العدل كان او غيره فهي خاصة باعتبار اختصاصها
بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه من العدل وغيره والآية الشريفة خاصة
من جهة المنع عن خبر الفاسق وعامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على عمل وغيره دال عليه
كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب ودالا على
لزوم الفعل والمنع من تركه فيعتبر حصول خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر مقبول من حيث
دلالته على ترتب الثواب مطلقا وكيف كان فلا بد من الاخذ بالآية الشريفة اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان المرجحات في جانبها لقطعيتها سندا ووضوحها دلالة واعتضادها
بالاصل وضعف جملة من تلك الاخبار سندا وقصور سند بعضها لقصور دلالة جميعها من وجوه وقد
يجاب عن المناقشة في الوجه بان المانع من استحبابه لم يحرمه وانما علله كلامه نفي استحبابه لعدم
دليل عليه عنده ونحن قد بينا الدليل القطعي عليه بل نقول لو جوز الاحتياط في مثل المقام لم يكن ملتفتا
اليه ولو احتياطا لان الاحتياط انما يطلب في مقام الشبهة واحتمال الخطأ مطلقا ونحن في دعوانا
حسن الاحتياط واستحبابه عقلا وشرعا قاطعون لا ظانون سيما لكثرة احتياطات كثيرة
٧ احتياطا واحدا غير مستحسن عند العقلاء ثم انا لا ندعي انه يقصد التعبد في الفعل من حيث كونه
مطلوبا شرعا بل من حيث كونه محلا للاحتياط ففي الحقيقة يقصد امتثال الامر بالاحتياط ثم اعلم

لا الأمر بالفعل الغير المعلوم وليس في هذا اثر دخل في التنزيل بالنسبة الى الفعل وليس فيما ذكرنا
احتمال ارتكاب التشريع والبدعة لانهما عبارة عن الاتيان بالعمل المعلوم انه ليس من الشرع بقصد
انه منه ومعلوم عدم تحقق هذا المعنى في المقام وما ذكروه من اعتبار نية الوجه لا دليل عليه
بل الدليل العقلي يدل على خلافه كما تقدم اليه الاشارة مع ان وجه هذا الفعل من حيث كونه
احتياطا واضح وهو كونه مندوبا فيمكن قصده واحتمال المرجوحية غير مؤثر لعدم نهوض
باصالة الاباحة المسوغة للاقدام على الفعل ومعارضته باحتمال عدمها فينبغي قوة احتمال
الرجحان بورود الخبر الضعيف ونحوه سليما عن المعارض على انا نقول لو تم ما ذكره الخصم لكان
المنع مختصا بما اذا احتمل التحريم واما لو قطع بعدمه ودار الامر بين احتمال الاباحة والرجحان
اتجه ما قلناه ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق الثاني وبالجملة حسن الاحتياط ورجحانه عقلا
وشرعا مما لا ينبغي انكاره بل قد يجب فعلى ما ذكره الخصم يلزم في صورة الوجوب اما نفي وجوب
او كونه التشريع مباحا وكلاهما باطل وقد استدل بدليل الاحتياط متقن وبعض
العامة والعقل كل منهما تاكيدا للمطلب وتحصيلا لبعض الفوائد قال الاستاذ في جملة كلام له
فان قلت ما ذكرت لا يتم في جميع موارد مسامحاتهم لان الاحتياط والتخلص عن الشبهة والضرر
انما يكون فيما احتمل في تركه الضرر مثل ان يرد بلفظ الامر او النهي واما لما يدل على الضرر
والحصر قلت الاحتياط كما يتحقق في رفع الضرر كذا يتحقق في جلب المنفعة ولا تامل في تحققه
بالنسبة الى الدينار والدرهم بل دون دون منهما بحسب العرف والعقل وثوابه عظيم ثم اعظم
بمراتب لا تحصى سيما والحسنات يذهبن السيئات بل من بذل جهده في ايجاد جميع ما هو
مطلوب لمحبوبه ولو بعنوان الاحتمال ومحض انه لعل المحبوب يحبه هذا يترتبه ليس من مرتبته
بحسب عرف العقلاء بل وبحسب الشرع ايضا مثل مرتبة من اقتصر على الواجبات فان الاول
باعتبار ان يكون المحبوب يحبه ولا مانع منه يرغب ويحرص في ايجاده فهو غاية من تعظيمه
لان الاطاعة العرفية والعقوبة والشرعية حيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغير ذلك
وهي موكولة الى اللغة والعرف بلا شبهة وكذا في غاية من تعظيمه في الوضع للائمة عليهم السلم
وورد في غاية مرتبة في المسارعة الى تحقق مطالب الشرع ومقاصده وورد فيه ايضا

وجالبة للمحبة بلا شبهة

ووسيلة الى القرب

ايضا ناورد بلا ارتكب مباحا بملاحظة ان الله تعالى وفعله من هذه الحيثية لعلة تعبر حسنة
وورد في تحصيل محبة الله تعالى وورد ايضا بان يرتكب شيئا نسبة الى الله انه احبه واستحسنه وهذا
طريق الحسا محة وخالف فيما حكى عنه بعد نقل التسامح في استحباب العمل بالخبر الضعيف
في فضايل الاعمال مع الحكم بعدم ثبوت الاحكام الشرعية بالاحاديث الضعيفة انه لو وجد حديث
ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل محتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به
ويستحب لانه مامون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به و
يستحب رجاء الثواب واما اذا دار بين الحرمة والاستحباب فمجال التطرق فيه واسع اذ في العمل
دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة
شديدا او استحباب المحتمل ضعيفا فحينئذ يترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر
الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل
على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه مستحب
ايضا لان المباحات تصير عادة بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل
واستحبابه مشروطان اما جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرنا مفصلا ثم قال وهي
شرائط ومزاياه اذا عدم احتمال الحرمة لان الحديث الضعيف لا يغيد ولو لم يوجد الحديث يجوز العمل
اذا المفروض انتفا الحرمة في الحديث الضعيف لا يثبت به شي من الاحكام الخمسة واحتمال الانتفاء
الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب ان
الجواز معلوم من خارج والاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في
امر الدين فلم يثبت شي من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الضعيف شبهة الاستحباب فصار
الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع انتهى وعن المناقشة في
الوجه الثاني بان وجه الخلاف ممن اشرنا اليه في صدر المسئلة لا يكاد يتضح لنذرته على انه قيل رجع
صاحب ... عما في الذخيرة في مواضع من كتابه قلت قال في كتاب الصلوة في جملة من كلامه واما استحباب
... العصر فيدل عليه مرفوعة حريز والبيهقي المتقدمة وهو ضعيف بالارسال الا ان في هذا
المقام يكون ذلك انتهى واما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز ان قصد من ما ذكره والزام

تعالى وقال الفاضل في موضع من كتاب الصلاة في شرح قول العلامة ويكره ... بعض غضبه لرواية ... وبين يديه ... ابي عبد الله ... انه ... ان ... وهو ... وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن ...

بسم الله الموفق

ذكره ارباب المانع من التسامح فانه قد تكلم في المخصصين مع بعض العامة ولعل مذهب المنع من ذلك واما
ما ذكره الاصوليون فبعد تسليم عمومه مخصص بغير محل الغرض لما عرفت من دعوى جملة الاتفاق بجملة
على انه يمكن دعوى عدم التخصيص ان تحقق ما ذكروه من الشرائط انما للعمل بالخبر ومعلوم ان المسامحة
في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف مثلا بل بجعله سببا للشبهة الموجبة لادراج الفعل فيما
امر بالاحتياط فيه وعن الشافعية في الوجوبات بالمنع منه لعدم كفاية الظن في المسألة الفقهية
سلمنا ولكن يمنع كون المسألة فقهية بل مسألة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر
الضعيف دليلا على استحباب الفعل لكون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه دليل العقد وليت
بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحيث الامر
كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد المسلم وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه
لا يعتبر فيهما اخبار الآحاد المعتبرة فكذا في المسألة اذ لا فرق بينهما اذ كان ظاهر اليد وعدم
العلم بنجاسة الماء سببا للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب
للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعله لما ذكرنا لم يناقش جملة من المناقشين في
الاستدلال بالاخبار المذكورة من جهة الحجية ومنع دلالتها ضعيف جدا اما لفهم الاصحاب لما
يظهر من جماعة كون المقصود من تلك الاخبار ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر ولبعد احتمال
الجماعة لعدم ترتب الفايدة على الترغيب للمعصوم بيانها ولمنافاته للاطلاق فيها كما اعترف به المحقق
الخوانساري رفع الله شأنه الا ما ذكروه الا ان لسان الاخبار بان العمل الفلاني حقا يعلم به
الاخبار بان فيه ثوابا اذا الامر يستلزم الثواب فاذا ذلك رجاء الثواب لزم ان يؤتاه به
ويحتمل هذا الاحتمال لبعد احتمال ان يكون المقصود في تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب
لا يبطل وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان يوقعها من غير طمع في الثواب لمنافاته لعوالم
وان لم يكن الحديث كما قلنا كالنحو واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب عليه
فادح في الاستدلال الا ان المتحقق من الاستدلال بها انما هو نفي المنع من التسامح كلية او لعدم
القائل بالفرق بين صور المسألة لكن يظهر من صاحب المعالم الفرق في جواز التسامح بين ما ورد
فيه رواية ضعيفة وما فيه فتوى فقيه ولتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك لانه

بسم الله

ان لفقيه الراوي ترتب

قال في مقام شرح الحديث

لانه ليس اصل الاقدام على ما يحتمل فيه رضا المعبود وانه يثاب تفضلا كما اشار اليه جدي قده والمحقق البهائي

الثواب غير مشروط بل قوله ان العمل الخالي مستحب او مكروه كاف في ترتب الثواب على فعله او تركه

انتهى ودعوى علمه الثلاثة بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية بالملازمة ممنوعة لان الثواب لا يكون

الا فيما ترجح احد طرفيه على الاخر وليس المستحب الا ما ترجح وجاز خلافه وقد اشار الى هذا صاحب (؟)

ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الواقع ونفس الامر فهو حق لكن

ليس كلامنا فيه واما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتصر الخ فلا يخفى ضعفه لان الاخبار

الدالة على الاخذ بالفعل الذي ورد في الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غاية ما فيها الدلالة على ترتب

الثواب لو اتى بذلك الفعل لا على لزوم الاخذ بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه وان دل على المنع من

ترك الفعل ولذا حكمنا بان هذا الفعل بحسب الظاهر محكوم باستحبابه لا في الواقع وكذلك حكمنا

بوجوب فعل من شك في الشرع وان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري ره

فقال فان قلت الثواب كما يكون للمستحب كذلك للواجب ايضا فلم خصصوا الحكم بالمستحب قلت الامر

كما ذكرت في شموله ثبوت الثواب على شيء للواجب والمستحب لكن الروايتين لا يدلان على الوجوب بعد السماع

اذ غاية ما تدلان عليه انه اذا فعل احد بعد السماع يكون مثابا وذلك انما يستلزم رجحان فعله

لا في تركه فيكون الفعل مستحبا حتى اذا ورد الامر الوجوبي في خبر ضعيف لكان فعله

حسنا لما ذكرنا انتهى واشار اليه ايضا المحقق البهائي ثم ان منع التمسك بالاخبار من جهة

معارضة الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق بدون التثبت وهو غير متحقق في محل الفرق لان العمل

به بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا تثبت كذا قاله المحقق الخوانساري ره ويتوجه منع التعارض

بانا لا نعمل بالخبر الفاسق في المسئلة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع

وقد بينا عدم ارادة هذا بل نجعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي

ورد فيه الخبر الضعيف وحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع العمل به لا على جعله

سببا لذلك فتم ان الاخبار اخص من الاية الشريفة كما ذكره جدي قدس سره قال يظهر بالتامل

ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلقين لان المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق

من جهة احتمال الكذب وعدم الوثوق بقوله اذ لعله يكذب كما يشير اليه التعليل المذكور

فيها وهو قوله تعالى ان تصيبوا الخ وبهذا ظهر ان هذه الاخبار ليست من الكذب عن حضرته فى نقل الثواب على عمل
بانه عمل بانه تعالى يعطى الثواب وان كان الحديث كذبا وايضا لو كان قبول نقل الثواب بشروطها بكيفية
بحيث من العامل كغيرها من الاحكام الشرعية فلعله لم يبق لهذه الاخبار فايدة مع امكان فهمهم
المجهول المجهول بالاتفاق كما حققناه وحينئذ فلا اشكال فى انه يجب ترجيح الاخبار العدلية ظهور
كون ترجيح التعارض بينهما تعارض العموم من وجه لموافقتها الدليل العقلى وفتوى اكثر
الاصحاب والاجماعات المحكية فى المسئلة لا شبهة فيها بحيث انه ثم كالاشبهة فى ادلة الكراهة لانها
والاستحباب من باب واحد واما ما اورده بعض الاجلة الزاما للقائل بالتسامح من انه لو جيء الحكم با
الاستحباب بمجرد رؤيته على ظهر كتاب او ورقة ملقاة او بخبر عامى لصدق البلوغ على كل من هذه
الامور وهو مجازفة ضعفه ظاهر ونقل عن بعض مشايخه انه نقل عن بعض الاصحاب انه سلك اخبار
فى هذا المسلك فجوز الرجوع اليها فى المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة وان كان شملهم
الا انه قد ورد النهى فى الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها ايضا
اذا كان ما ورد فى اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها فى الاخبار

مسئلة

اذا امتنع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كان اللازم حينئذ مطلق التوقف فى الدلالة
والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العملية ولكن اذا غلب استعماله فى احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه
بمجرد تلك الغلبة او لا الاحق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فيكون قرينة لحمله على المعين
فيتعين والسر فيه عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر لو كانت
مفيدة للظن الاقوى من الظن كانت معتبرة وصارفة له الى خلافه وبذلك جرت عادتهم واستمرت
طريقتهم فلا يجوز التخلف عن طريقتهم ولا العدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة الى زمان المتكلم
فى التعيين فى زمانه التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت فى زمانه وعلم بعدم
اطلاعه عليها لان القرينة انما تعتبر لو كانت للمتكلم ملتفتا اليهما لانه ح يجعلها دليلا على مراده واما
اذا شك فى التحقق والاطلاع فالذى يقتضيه اصالة عدم الحادث وباصالة عدمهما فيتوقف ايضا
الا ان يكون الظاهر ثبوت غلبته فى زمانه واطلاعه عليها كما هو الغالب وشك فى كونها حادثة الغلبة
او غيرها فانه يحكم ح بعدم التوقف لان مقتضى اصالة عدم التغير والاختلاف الاول فيكون

فصل [illegible]

ليكون الغرض ما اطلع على هذه الغلبة وقد بيّنا انفاً انه يحكم ح بالاخذ بالاغلب ولما ذكر يمكن الحكم بارادة
خصوص احد المسمين باسم كزرارة مثلا اذا شاع وكثر الاستعمال فيه سواء كان باعتبار كثرة الرواية عنه
او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الغرض من اللفظ المشترك اذا الاشتراك لا يختص باسماء الاجناس
فلو قيل زرارة كان المراد بن اعين ولو قيل العلامة كان المراد حسن بن يوسف بن مطهر الحلي ولكن لا يخفى
ان الغلبة تختلف باختلاف الاعتبارات فلا بد من التامل التام حتى لا يحصل الخلط ويرتفع الابهام
اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه لم يجب التاسي به ولا الحكم بكون ذلك
الفعل واجبا علينا بمجرد فعله بل يطلب من الخارج دليل عليه فان ثبت فهو والا فالاصل الاباحة
او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر في نحو غسل في مقام امتثاله على وجه خاص وذلك نحو ابتدائه عليه
بالابتداء بالاعلى في غسل الوجه المامور به في الوضوء والحجة على ما ذكرنا الاصل وعدم الدليل على الوجوب
واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التاسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء
من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمنى واليسار ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في مثل المواليد
عن تقييد المقيد ومحل فعله على كونه احد افراد الكلي الذي يحصل به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء الا
بالاطلاق الامر ولكن قد يدعى ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صلى الله عليه وسلم دون الاخذ بالاطلاق وذلك لو رجع
قول العبد الفارغ من وضوئه هذا وضوء النبي الى الصلوة الا به فان المراد من قوله صلى الله عليه وسلم عقبه كما هو صوابه لتعذر ارادة
المعنى الحقيقي والمماثلة انما تحصل لو اوقع الفعل كما اوقعه من جميع الجهات فلو كان في غسل الوجه مثلا
هو قد ابتدأ بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله اذ المماثلة لا تحصل بالموافقة في جميع كذا لا يحصل بالموافقة
في جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع اذ لا دلالة له على الخاص الا اذا لم
يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك به ح ولكن لعل الكلام فيه لا نقول بالمماثلة اذا وجب على الاطلاق
كان المفاد المماثلة في جميع الوجوه ولذا اذا قال السيد لعبده افعل مثل فعل زيد واتى العبد
بذلك الفعل تاركا الجهة من المماثلة عد عاصيا ولا ينافي القبول لا يستلزم عدم الاجزاء
والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك كما في الغساد الغريق وغسل الثوب لغير اسنعمالها
غير مقبولين ولكنهما مخرجين عن عهدة التكليف بهما وقد اشار الى نفي التلازم بينهما السيد المرتضى
فيما ان الاخبار الدالة لفظ القبول مشترك في معنيين الاجزاء والثواب على الشيء
والمشترك وان كان يشترك على معانيه الا انه قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول

على الثانية لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك ولكنه يلزمه نفي استحقاق الثواب في صدق الطاعة والامتثال
والقربة وهو ينافي صحة الوضوء المركب من اشتراط الوضوء المذكورات ولانه هذا القول منه ص لم ينقل عنه بطريق
يجوز التعويل عليه بطريق الارسال والمرسل لا يصلح الحجة لانا نقول ان الصدوق رواه عن الص عليه السلام في الخبر
من غير ذكر الواسطة فقال وقال الصادق عليه السلم فاتى ما كان وضوء رسول الله ص الا مرة مرة وتوضأ
النبي ص مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونحو هذا الارسال يكون حجة كما ظهر من
العلامة في بعض كتبه ومضى اليه الشيخ على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيد بن
وثاني المحققين وغيرهم استدلوا به بل ادعى المحقق الثاني في الاربعين الاتفاق على الاستدلال به
وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عليه عندهم ولو سلم ما نص عليه في الحق الفقيه من انه لا ارى
بالعهدة عليه ويكون حجة بيني وبين ربي انه فلا حكم ح حكى وضوء النبي كوضوء الائمة في بعض الاخبار ولا
قادح فيه لان وجوب الاتيان بفعله الا ش انه ص بين الواجبات بفعله ما كان فعله في مقام
بيان الواجب المجمل يحمل على الايجاب ومعدنيا فحمل الجميع انما في الاول فانه لا ضعف لعدم حجية
نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين بناء على شيوع استعمال وقال الص فيما اذا كانت البينة
اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح والحق التوقف والظهور كقرينة
على الخطاب على الاشارة اليه الكافي والتهذيب في مقام نقل الوضوء البياني ولا العثور عليه بطريق
مستقل بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدوق دون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما
من اهل الحديث ولعل استدلال الجماعة الدالة على ثبوت لاحتمال كونه من باب الالزام
حيث انه منقول من طرق المخالفين كما استفاد في الانتصار وهم كثيرا ما يدعون المخالفين ويلزمونهم بما حالهم
ويومئ هذا ان العلامة في ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح
المقدس الاردبيلي بعدم ثبوته وبالجملة الظاهر من جماعة من متاخري المتاخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه
الشيخ من الاتفاق على الاستدلال به ممنوع كما في كتابه وثانيا بضعف الدلالة لان قوله لا يقبل البهائي
كما يحتمل جعله صفة للموضوع وهو المراد يحتمل جعله صفة للمحمول ويكون المعنى هكذا
ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به ... لكم اشترك في الاحتياج
كل ان ... فلا يلزم من كون ما فعله فرد من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الافراد
... الا ... التبادر الظاهر للزوم ... قوله على ...

واستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمين والمسح ببطن الاصابع والبداءة بالاعلى في المسحين والغسل وترتيب
الغسل بالغمس والحركات والسكنات التي لم تعتبر في الوضوء بالاجماع ولا يلزم شيء منها مما نواه في
على ان ذلك على انه قد منع بعض المحققين شمول المماثلة من جميع الجهات قائلا بانها تصدق اذا تحققت في بعضها
كالصلاة والمسنون وقال المحقق الخوانساري في شرح الدروس في جملة كلام له وكلام العلامة ان المماثلة
لا تتم لظهور ان من الامور التي يعلم انه ليس من باب العادات والاتفاقات وانما فيما عداه مثل الترتيب الاعلى
فلا لانه من قبيل الامور في كيفية الحركات الواقعة فيه مقصودها من الترتيب والبطوء وغير ذلك مما لا ريب في عدم وجوبه
ولو لم نقل بظهور عدم وجوب رعاية المماثلة فيه فلا اقل من عدم ظهور الوجوب انتهى والحق ما ذكره
اكر وانه قوله عليه السلام لو اضاره مرة وذيلها او ظهرنا الى رأيه من الذي صح من قوله لو اضار مرتين وقال هذا وضوء من
ضاعف الله له الاجر المراد بقوله لا يقبل الله الخ بيان عدم جواز الاقل منه الخ فمن غير البقاع الى اعتبار الكيفية
واما في الثاني فبالمنع من كون القائل غير ذلك فما ذكر لاحتمال غيرها فيعلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه
يحتمل ان القائل في ذلك في الرد على العامة في قولهم بوجوب تحصيل الرجلين وغسل اللحية وجواز المنع على
الخفين مفتي تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة اعتنوا البقاع فما ذلك غاية الاعتناء واما في الثالث
فبالمنع منه اذ لا دليل عليه فقد ظهر مما ذكرنا ان تجديدنا فعله المرتضى في الوضوء لا يدل على الوجوب في حقنا الا في
غيره وعلى هذا لا يلحق بفعله صلى الله عليه وآله فعل الائمة اذ لا قائل بعدم وجوب التأسي بهم عليهم السلام ووجوب التأسي بهم
عليهم السلام مضافا الى عدم الدليل في الاصل يعنيه فلو تكلف يظهر من بعض الاخبار ان الامام عليه السلام اذا فعل فعلا
كان الواجب التأسي به فيلحق به فعل النبي صلى الله عليه وآله كعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق
في العقبة في باب صوم التطوع عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا اصوم رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان صلح وصل الى الحسن والحسين
عليهم السلام جميعا فدخل على الحسن اماما فاخذ الرجل يوم عرفة وهو يتغدى والحسين عليه السلام صائم ثم جاء
بعد ما قبض الحسين فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين صائم فقال له الرجل اني دخلت
على الحسن وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتأسى
به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتأسى الناس بي والتقريب انه لو لم يكن
التأسي بالامام واجبا لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو وان كان لتغير الرواية بصريح من الامام

تركه لبيان الجواز

بوجوب التأسي ولا منها التقرير مثله بل غايتها الدلالة على أن الناس لما كانوا يتوهمون من فعله صلعم الوجوب

وتوهم التأسي قد يكون باعتبار أصالة وجوب التأسي وقد يكون باعتبار أمارات خاصة كونهم صدور القبيح

عن المعصوم اذا وجد في مقام منهم فيكون لكشف التوهم أعم والعام لعين فيه دلالة على الخاص الكلهم الا ان يقال

الاحكام والاخبار بالنسبة الى عامة الناس لبعيد فيكون السبب منحصرا في الاول مع امكان دعوى انتفاء

الرواية بتقريره عليهم السلام وقد يقال لو كان أصالة وجوب التأسي بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا في

الشريعة ومشهورا عند العامة لكان اللازم على النبي صلعم او الامام ولو في الجملة في كل ما يصدر منهم المباح ان يذكر

او المستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرة الغير ووقوع الافعال الغير الواجبة منهم وهذا لم ...

نقل فضلا عن الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر   اعلم انه اختلف جماعة من متأخري المتأخرين

في دلالة الاستعمال على الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم بعدم استعماله في غيره او يكون مجازا

فيه وشك في كونه في ذلك المعنى حقيقة او مجازا فذهب بعضهم الى الدلالة وانه يحكم بكون ذلك المعنى

حقيقة او مجازا فذهب بعضهم الى الدلالة فانه يحكم بكون ذلك المعنى المستعمل فيه الغير المعلوم كونه حقيقة

او مجازا في معنى آخر حقيقيا وهو الذي ذهب اليه ... والسيد ... وذهب بعض الى عدم الدلالة وان

اللازم التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز للاول وجوه الاول تصريح الاصوليين بذلك منهم ... وابن

والعلامة وكتب ... والبيضاوي والرازي على ما نقل ... واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة

وهو ... اللغة وتوضيحه ان ذلك اما ان يكون معلوما ... او يستدل في النوع ان يستعمل اللفظ في بعض

الفوائد ... انهم يجوزون ... وقال في فصل ... بعد احتمال ...

بالاشتراك بين الوجوب والندب انه لا شبهة في استعمال الامر في الايجاب والندب ... المعارف ...

وظاهر الاستعمال ... الحقيقة ... استعمال اللفظ الواحد في شيئين او اشياء

الاستعمال ... الواحد في الدلالة على الحقيقة ... صحيح ...

في العموم ... على ذلك ان كل لفظ ... ان

للاستغراق ... للعموم ... للخصوص وهذا معلوم ... خلاف

... استعمال اللفظ في شيئين انما ... فيهما وموضوعة لهما ...

اشتراك صيغ العموم

ان يواضعونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم يستعملونها في الاحوال مجوزون وهذه الجملة تقتضي
واقفة اما العموم والخصوص هو الذي اعتمدناه من قبل ولو قطعنا على انه يستعمل الاستعمال وهذا يستحق بالمجاز
لانهم قد استعملوا وليس بحقيقة ثم ذكر انه انهم يجوزون وقطعنا على انها حقيقة فيه وكذا اذا استعملت
في الكيفية المختلفة وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ
قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له فاذا ثبت وجب ان يكون
الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما
المجاز فلا يلزم في ما ذكرناه لانه استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز لكنا
نقطع بها على الحقيقة كما قطعنا بالدلالة على ما يوجب ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا خلاف بين اهل اللغة
الا داود ... في انهم ضرورة انهم سموا البليد حمارا وكذلك سموا ... بسبب التشبيه المجاز فكان
يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص اما المطالبة لنا بان ندل على كيفية الاستعمال
واحد فانا لم نجد فرقا ... الا انا جعلنا الدلالة ما ذكرنا من الاستعمال والاشبه فيه من ادرك
كيفية الاستعمال مختلفة في اللغة لان الصيغة يراد بها العموم لا يستعمل على صورة تلك الخصوص
ام تريد ان الكون يستعمل في ذلك العموم والخصوص مفتقرا الى قرينة ودلالة والاول يفيد
بان ذلك الصيغة متفقة في استعمالها في الاربع ولو اختلفا لادركنا مما اختص ومنه من الكلاب
ان نقول الصيغة التي يراد بها العموم يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ذلك ما وجدنا ما كان لا يجوز ان يكون
بوجه بعينه ولا يكون عاما على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد
به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يجوز ان لا اذا استعمل على صورته وصيغته فما لم
يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ
موضوع في العموم على الحقيقة وانما يجوز في الخصوص وفي ذلك الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة
والاوفق منهم من عكس هذا عليهم وقال فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل
اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وعمرو وقال ان ادعى
ان عمرو واما زيد في الدار فقد وافقه في ان زيدا في الدار وانا ادعى عمرا وزيدا على ما اتفق عليهم
فالدلالة لازمة له دون خصمنا فاذا قال الخصوم الا تستعمل الا مع قرينة فلم تسموا لنا

عاريا عن قرينة

الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم وقد يمكن الطعن على هذا بان نقول انتم تدعون استعمال
سمعنا لكم لو ادعيتم محض الاستعمال لالزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة
لزمكم ان تدلوا كما انا لا استعمل ذلك كما يلزمكم ان تدلوا على اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجرون في
هذا الحكم مجرى متداعيين لدار في ايديهما يدعي ان منهما ولهذا ان كل واحد يدعي زيادة لا لكونها لهما
على ان زيدا وصل الى الدارين باثنان في موضع الخلاف هنا التوحيد والاقتران وهذا وجه ليس يمكن
ان ينفصل عنه والجواب ان الاصل في استعمال اللفظ العاري عن القرائن والدلالة لان الاصل هو الحقيقة
التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما
ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا واذا ادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا
فانما نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول لو كانت القرينة
هو العلم الضروري بقصد المتكلم على ذلك كما يلزم في حمار واسد فكما يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع
العلم الضروري كما لم يقع في خلاف اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بالدليل والتامل وتعذر علينا
ما اعتبرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه لكون الكلام وخصمنا
لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد من قرينة الا ان يصح مذهبهم في ان ذلك
مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب وما تقول لهم كيف تعجب في طرق تجوز اهل اللغة
من الالفاظ واستعمالها في غير ما وضع له كالتغيير الذي ذكرناه في حمار وبحيد وكالحذف في قوله تعـ
وما اشبه ذلك واسال القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك كثير وانكار ذلك وما يتفرع ويتشعب
الى نعلم انهم يتجوزون بذلك ويقارنون بالالفاظ ما يدل على ان المراد ضرورة بغير اشكال والتباس
لكل استدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو قريب من ضروب
المجاز عندكم والا لحق بهذا الباب كله من حصول العلم ويمكن ان يقال سند لا لنا على هذه العبارة
فيقولون ثبت لنا ان استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما يتقاولوا الا علمنا ضرورة
[illegible] من المداخلة انهم يتجوزون لها في الخصوص كما هو على ذلك فعلم ضرورة هذا العلم عن ضرورة
قلنا كيف وفق هذا الباب من المجاز على الاستدلال لم يقع غيرهم من ضروب المجازات في كلامهم
على استدلال على بطلان هذه الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على فساد مذهبكم

وليس نجد هذا الدليل مستقصى في شرح من كتبنا المخالفة على هذا الحد وقد بلغنا غايته انتهى ولا يخفى ان قوله ره
وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين الخ يدل على كون الاستعمال في المعنى الواحد ظاهرا في الحقيقة والا لم يكن في التسوية
بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وقال في العدة
قولنا امر لفظة مشتركة بين الفعل والقول وحقيقة فيهما بدلالة استعمال اهل اللغة العربية لها تارة في القول
واخرى في الفعل وان ثبت ذلك فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة الا ان يقوم على المجاز وقلنا ذلك
لان لغة العرب انما نعلم باستعمالهم وان كان استعمالهم اللفظ في معنى واحد من غير دليل على انهم متجوزون
به يوجب القطع على انه حقيقة فيه كذلك يجب اذا استعملوه في معنيين مختلفين تبين صحة ما قلناه
ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان الحقيقة يصح ان لا يكون لها ولا يصح
ان يكون مجاز لا حقيقة له ولا يلزم على ما ذكرناه المجاز من حيث كان مستعملا انما عدلنا فيه عما يوجبه
ظاهر الاستعمال لدليل ولو انا خلينا وكذلك لحكمنا فيه بالحقيقة وليس لاحد ان يقول دلوا على ان استعمال
اللفظ الامر في الفعل على حد استعماله في القول فغير مسلم لكم ذلك بل لا بد في استعماله في الفعل من
قرينة تدل عليه وذلك لانا لم ندع ذلك فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال واشتبه
فيه ومن ادعى اختلاف الاستعمال فعليه الدليل على انا لو ادعينا ذلك لم يلزمنا الدلالة عليه
لان الاصل في الاستعمال ان يكون متعريا عن القرائن من حيث كان الاصل فيه هو الحقيقة التي لا تفتقر
الى القرينة واذا ادعينا ذلك فقد ادعينا ما هو الاصل فلم يجب علينا دلالة انتهى وقد
صرح ايضا في مواضع من كتابه بهذا الاصل وقال العلامة ره في نهاية المبحث التاسع في ان
المجاز على خلاف الاصل قد عرفت غير مرة ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في ضميره
باللفظ الموضوع للمعنى فاذن الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانها لو لم تكن اصلا

فانه في المعنى ان يضع
وبانه مناف للحكمة

لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما بالاصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع
الوضع لفظا لمعنى ليكتفى به في التعبير عنه لو لم يكن استعماله ثم لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني
فلانه يحصل في التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا في حقيقة ومجاز وكذا جميع ما ينطق العرب
لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها فكان لا يحصل الا بعد الاستكشاف ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو ممتنع اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع
لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناه حقيقة اذ هو معناهما او عليهما معا
وهو ممتنع والا لكان حقيقة في المجموع لو قال احملوا عليهما معا ولو قال احملوا اما على هذا كان مشتركا
او لا على واحد منهما وهو ممتنع والا لكان مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي
ونقله الى الفرعي وعلاقة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا
واكثر وقوعا وهذا دليل الاصالة ولان الواضع اكثر منه الدلالة فكانه قال اذا سمعتم معنى كذا فافهموا
كذا فهو تابع في استعماله للغة ووجب ان يجري على نهجه ولهذا يسبق المعنى الحقيقي الى الذهن دون المجازي
ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت
اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت
اعرف الدهاق حتى رايت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملأ فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم
بان الاصل هو الحقيقة والا لما ساغ ذلك انتهى وبجميع هذه الادلة ادى في المحصول كون المجاز
خلاف الاصل وقال في المهذب الحق الراجح انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال التخاطب
لانه مع تجريده لو حمل على المجاز لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فيتعين حمله
على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والتوقف على الاقل اولى وقال
السيد عميد الدين بعد اشارته الى ان الادلة الثلثة التي ذكرها العلامة واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القرينة كان اعتقاد ان المراد حقيقته
منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان الاعتقاد

وانما الاحتمال في ان المراد
الموضوع له الاول معلوم

اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى
من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في
كونه موضوعا له او مناسبا به والدليلان الاولان يفيدان على الاول والثالث على المعنيين ذو قال
المحقق البهائي في بحث المشتق انه استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل فيه الحقيقة نحو ج الاستقبال بالاتفاق
وقال المحقق الجواد ان المشتق اذا استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن قد انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل
والطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه لمانع وهو مجازيته فيمن لم
يعمل الا بعد اعتقاد فيمن انقضى منه بعد ما كان متلبسا فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما استدل به الخصم
على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما ونحو هذا صرح الباغنوي والابهري وقال البيضاوي المجاز خلاف الاصل لاحتياجه
الى الوضع والمناسبة والاخلال بالفهم وقد صرح بهذا الاصل الفحول ولم ينقل خلاف مع غاية حرصهم على نقله
وقال جمال المحققين في شرح المبادي انهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال وقد ادعى جمال الدين
الخوانساري شهرة هذا الاصل بينهم وقد تقدم في بحث وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي نقل عبارات وقد يحصل
من العبارات ان الاصل المذكور المتفق عليه وقد تضمنت بعضها دعوى الاتفاق عليه ايضا وممن صرح به السيد
الاستاد وادعى ان الحكم بالاصل المذكور وذكروه في كلامهم قاطعين به من دون تردد واستشعار بالخلاف واستشهد له
بالتتبع انه لا نعلم ان الظاهر الاستعمال للفظ في المعنى انه حقيقة فيه فان الذي هو من احوال الناس المعروف
من عاداتهم من وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع
له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى
لو وجدوه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك لعدم ظهور المعقود فان تعريف
اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها
بواسطة الترديد بالقرائن كتعليم الاطفال والذي لا ارى من لم يعرف اللغة من ترداد اهل اللغة
يستعملون اللفظ يريدون به معنى من صحيح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل
لغة لم يزد على ان يتتبعها وتتبع استعمالات اهلها انه لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى

وربما يتوقف في الحكم بالوضع الى ان يحصل
له شيء من الامارات العرفية
نجيب صح

المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو الفرض هنا لا يخرج عن احدهما اتفاقا
والثاني باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان الفرض انه لم يستعمل في غير هذا المعنى ولو استعمل
وكان مجازا او الحقيقة لا بد فيهما من الاستعمال ولا يكفي فيهما مجرد الوضع والتالي باطل لان المجاز الذي لا حقيقة
له اما ممتنع كما هو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والاكثر او جائز غير واقع كما في بعض او جائز وواقع لكنه نادر وعلى التقادير
يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المشتبه لا يحمل على الفرد النادر بل على الفرد الغالب
فتعين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى الرابع ان الحقيقة اولى من المجاز فيجب الحمل عليها عند الشك
اما الاول فلتوقف المجاز على نقل اللفظ عن موضوعه له لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعي
امورا اربعة وضعا اول للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة
انما يتوقف على الاول خاصة فكانت اولى الخامس ان اللفظ اذا لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك
المعنى عند الاطلاق وليس هناك معارض بالفرض ضرورة انه المفهوم والمتبادر من المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام
فيما اذا استعمل في معان وشك في مجازيته منها وعلم مجازية الباقي السادس ان اللفظ استعمل في المعنى ولم يظهر
انه باعتبار القرينة فالاصل ان يكون باعتبار الوضع اما على سبيل تقدير العلم بانتفاء القرينة فواضح
لان شرط المجاز وجود القرينة واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ولهذا صار التجرد عن القرينة في الاستعمال
من دلائل الحقيقة واما على تقدير الشك فيها فلان وجودها حادث والاصل عدمه السابع ان الغالب
في الاستعمال كونه بطريق الحقيقة ولذا اتفقوا على لزوم الحمل عليها اذا امتاز المعنى الحقيقي عن المجازي
وعلم بكل منهما فيلحق المشكوك فيه بالغالب كما هو القاعدة الجارية والطريقة المستمرة بينهم الثامن
انه من لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان هذه اللفظة اذا
اطلقت وجب حملها على هذا المعنى لعدم استعمالها في غيره ولتعدد المستعمل فيه المشكوك في كونه حقيقة
ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجود اللازم
يستلزم وجود الملزوم التاسع انه قد ثبت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرينة وجب حمله على الحقيقة
وهنا لما كان المستعمل فيه الذي يحتمل ان يكون حقيقة منحصرا في المعنى كان اللازم الحمل عليه
والحكم بكونه حقيقة نعم لو كان متعددا ولم يعلم ان ايها حقيقة واطلق عليه الحكم

الحقيقة

اللفظ وجب التوقف في الحمل على خصوص كل واحد منهما ولم يبق له المنع من كلية وجوب الحمل على
هذا البحث عند عدم القرينة بل الصلاحية لكون كل منهما معنى حقيقيا ولذا نعلم هنا اجمالا ان اللفظ
محمول على المعنى الحقيقي ولا نحكم بالتعيين والوجه في الكلية ان تجريد المتكلم اللفظ عن القرينة ليس
الا لاعتماده على الوضع اذ لا سبب للدلالة الا الوضع او القرينة فاذا انتفى احدهما تعين الاخر
ولهذا نحكم فيما اذا علم المعنى الحقيقي واطلق مجردا عن القرينة بانه المراد لا لان علم شيء من
حيث هو منشأ في الحمل عليه وهو واضح وبالجملة نهيك المطمع عن ملاحظة كلية وجوب حمل اللفظ المجرد
عن القرينة كما هو الغرض على الحقيقة ومن العلم بوجدان المستعمل فيه كما لا يخفى الثاني ان
هذا اللفظ لو كان موضوعا لغير المعنى المفروض للزم ان نعرف الواضع عند وضعه قطعا ولم يستلزم
الاستعمال فيه عادة بكلام لتوقف الوضع بالتنصيص عليه في اسماء الاجناس وفي ما هو بحسب عند
الاعلام نادر جدا بل غير معلوم بل الغالب في تعريف وضعها التعريف بالترديد بالقرائن
وهو لا ينفك عن استعمال جدا وقد فرض انحصار المستعمل في المعنى المفروض فينحصر الوضع فيه ايضا والثاني
ان الاستعمال جنس للحقيقة والمجاز ولا دلالة في احدهما وقد تقرر ان العام لا يدل على الخاص
بشيء من الدلالات وضعف ما تمسك به الاخر جعله دليلا على الحقيقة في موضع النزاع
اما الاول فللمنع من تحقق اجماع القوم في المسئلة كيف وقد شاع بينهم وتكرر في كلامهم ان الاستعمال
اعم من الحقيقة قال الشيخ في العدة في بحث ان الامر حقيقة في القول فقط او في الفعل ايضا واما
من تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة وكما لو جد شيوع اللفظة قد استعملت في الفعل
كما استعملت في القول فينبغي ان يكون حقيقة فيهما فان الجواب عنه انه لو كان ذلك كله مجازا ولم يكن في نفس
الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ثم قال فان قيل ظاهر استعمالهم
يدل على انه حقيقة قيل له ان نفس الاستعمال لا يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل
وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا على انها حقيقة او نجد اللفظ مطردا في كل موضع او غير ذلك

المجاز

ثم الاقسام الى ... قد منا ما ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس حجية الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان

المجاز والحقيقة هو الاصل بدلالة ان يكون حقيقة لا مجاز له ولا يجوز ان يكون حقيقة المجاز له فلم ان الاصل الاستعمال

الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت

في شيء كانت حقيقة وقد استعملوها في غيره كانت مجازا ولا علم الشرع استعمال الكلمة في واحد من المعنيين ثم يطرء على

الواضع الاستعمال فربما استعملها لا في الحقيقة وربما استعملها لا في الحقيقة والمجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا

الاستعمال بنفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدى باستعماله حقيقة وقد بينا انهم يقولون بذلك انتهى

وقال المحقق في المعارج لعوالاشار الى فرق بين الحقيقة والمجاز فيها دلالة الاستعمال على الحقيقة ويبطل

وقال ايضا لا نسلم ان الاستعمال دلالة الحقيقة والا لكان استعمال اللفظ في المجاز كذلك وقال ايضا الاستعمال كما

يوجد مع المجاز كذا مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به وقد بينا او لوية المجاز على الاشتراك وقال العلامة

في ... الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة وقال فخر الاسلام في الايضاح قوله ولو

قال كيله جل سوي ثمانين في الاقرب البدات اقول الشيخ في ط وابن البراج وقطب الدين الكندري

لانه استعمل فيها وهو دليل الحقيقة اما الاول فلقوله تعالى لقد نصركم الله الاية واما الثاني فلان الاسعد

ابن عباس فاستقر ... وضع للكثرة عند اطلاقها ولا يرد الاشتراك لان الاصل عدم التواطؤ والاشتراك وبذلك

عمل الطلاق في النذر ومال الشيخ في قول ابن ادريس والمص وابي القاسم بن سعيد وهو الاصح عندي لا يفيد

الناس في الكثرة والاضافة في الشرع ولا اللغة ولا العرف والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام

على الخاص واستدلال ابن عباس بفهم المأمور المكلف من لفظها وهما عند الاطلاق وهو في الحقيقة

انتهى وقد تقدم عن الفاضلين التحرير ان كلام يدل على منع دلالة الاستعمال على الحقيقة واحتماله

تنزيل كلامهم على نفي دلالته الاستعمال على الحقيقة اذا ثبت وضع لمعنى وشك في غيره لا اعلم ياباه

نعم وتعليلهم يتمنا الاجماع ولكنه انما يكون حجة اذا كشف عن قول المعصوم عليه السلم وهذا لا يناط فيها

قوله حتى يصلح لان يكون كاشفا وما الاجماع هنا الا كاجماع المورخين على امر واجماع الاطباء على كون

الماء باردا بالطبع واما الثالث فالمنع منه كيف وهو محل النزاع اذ الاستعمال لعادة اهل اللسان

مقدم اذا ثالفا فالمنع من تحقق وعدم معهود به تعريف اللغات بالتنصيص لاستلزم حصر معرفتها

غالبا بالاستعمال لان الغالب معرفتها لترديد بالتراجيح والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد

وبالجملة الغالب وجود كثير من الامارات المعتبرة في الوضع اما مانيا فلان غاية ما يستفي

دلالة الاستعمال على الحقيقة

ما يتيقن من تحقق العادة الاتفاق على تجرد الاستعمال دليلا على الوضع وهو انما يصح الاعتماد عليه ان قام دليل
على كونه حجة وهو ممنوع لان الاتفاق الذي يكون حجة هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او قول الرئيس
ومعلوم ان كون الاستعمال دليلا على الحقيقة والوضع لا يطلب فيه قول احد حتى يكون الاتفاق عليه كاشفا عنه
بل الكلام فيه كالكلام في المطالب الحكمية التي يطلب فيها الواقع فلا اثر لكاشفيته عنه لا يكون حجة فكذا هنا
واما الثالث فللمنع من ندرة المجاز بدون الحقيقة لوضوح امثلة كثيرة نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل ونحو ذلك مما لا يحصى عددا سلمنا ولكن كان ذلك نادرا لكن استعمال اللفظ في معنى واحد مع الشك
في كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك ولا يصح دعوى الالحاق بالغالب سلمنا ولكن غايته
ما يستفاد منه الغلبة الظن ونحن نطالب الخصم بحجية هذا الظن واما الرابع فلان مجرد توقف الغرض على امر
لا يوجب حجيته بالنسبة الى ما يتوقف عليه اذ ذلك ليس الا لان ظنية حتى يجعل حجيته لعموم ما دل على حجية الظن
ان قيل به وبالجملة فان ظنيته لم يتم دليل على حجيته بل لو ادعى قيام الدليل على عدم حجيته لم يكن بعيدا واما
الخامس فللمنع منه صدا وعدم وجود منافاة استعمل فيه اللفظ لا يستلزم تبادر ما استعمل فيه اللفظ من اللفظ
حين الطلق بل يتعين ذلك بعد العلم بانه لم يستعمل الا في هذا المعنى فان هذا الاذن عقيب لذلك واما مع العلم باستعماله
في هذا المعنى والحاجة فلا يكون الا فرد دليل خارج واما السادس فلان الكلام فيما اذا لم يعلم بانتفاء القرينة و
دعوى اصالة عدم القرينة في موضع الشك يتجه لو قيل بحجية الاصل المذكور وهو محل المنع لمعارضته
باصالة عدم الوضع للمعنى المستعمل فيه الا ان يجاب بمعارضته هذا باصالة عدم الوضع لغير المستعمل فيه
فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارضة والتحقيق في الجواب ان يقال مما يستدل به على الوضع
لا بد ان يكون موجبا الى حصول العلم به او الظن المعتمد به والمعتبر ما يكون دليلا عليه على ما نطق به قواعد
ارباب اللغة والاصل المذكور ليس دليلا مفيدا للعلم ولا لان ظنية على عدم الحادث وانما هو مستفاد
من عدم ما دل على حجية الاستصحاب من قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقد عرفت ان التمسك
بمثل هذا في المسائل اللغوية غير وجيه فتم واما السابع فللمنع من الغلبة خال جماعة ادعوا
غلبة المجاز سلمنا قد منع من حجية الظن المستفاد من الغلبة واما الثامن فلان لوازم الحقيقة الحمل
مجردا عن القرينة ومنها القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوضع المستعمل فيه ثم ان هذا انما
يكون قرينة لو علمنا انها لم يستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسألة ثمرة
معتدا بها اذ الثمرة في المسألة تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة
الى الصدر الاول فلا فائدة لاهل اللغة بعد جميع اهل اللغة مشوشة يحصل الشك في حمل اللفظ

الصادر من الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازا فلا يجب ان يحمل اطلاق الصحابة في عليه الجواز
استعماله عندهم كان في المعنى الموضوع له وان لم يتعلموا فيه اهل الصدر الاول واما التاسع فلان
ذلك حكم فيما لو علم بثبوت المعنى الحقيقي له واما مع الشك فيه فكيف يمكن دعوى ذلك ومع ذلك فهو مبني
على العلم باتحاد المستعمل فيه عند جميع اهل اللسان كما لا يخفى واما العاشر فلان غلبة حصول الظن من جهة الغلبة
وظواهر السند في الحجة والممنوع عند القول بكون المعنى المعروف معنى حقيقيا اما لان ظاهر الاستعمال يدل عليه وان
كان في نفسه اعم من الحقيقة والمجاز بناء على ان الغالب استعمال الحقائق ولذا كان الاصل فيما اذا علم المعنى الحقيقي
والمجازي وشك في حمل الخطاب على ايهما الحمل على الحقيقة وقد انعقد اجماعهم عليه ولا يلزم في الدلالة
الدلالة على الحقيقة والمجازية كونها مفيدة للقطع بل يكتفى فيها بالظهور وقد جرت عليه عادة اهل اللسان في تلك المعارضة
او شبهه وجب العدول عنه وللقاعدة لنا عن هذا الاصل فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم بانه في احدهما حقيقة
وشك في الاخر وحكم بمجازية المشكوك لمعارضته ظاهر الاستعمال غلبة المجاز على الاشتراك وما نسبه الى
غلبة الاستعمال في الحقيقة كالاخص بالنسبة الى الاعم ولا شك انه اذا تعارض الاعم والاخص كان الواجب
تقديم الاخص وكذا هنا قطعا ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالوجدان في ومنع مدخلية الى زيد ونحو الجمعة
ملك حد اوقاتا ثبت الله في سبعا في الامثلة لا ينهض كما اشار اليه سيد الاساتيذ فقال بعد الاشارة الى توجيه
المنع بما ذكر قلت البحث في هذه المسئلة مقصورة على المفردات التي يقع وقوع الاشتباه في حقائقها واما
المركبات فان كان الوضع فيها نوعيا مطردا فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على
الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والذي يحتاج اليه في تحقق المعنى في صحة الاستعمال
في اللغة تحقق المعنى مع اعتبار الاول دون الثاني انتهى واما دعوى الحاج فان دريا ان دفنا نحو
جواب الوصف محل النزاع فيما اذا علم باستعمال اللفظ فيه دون غيره واما اذا علم باستعماله في المعاني
وعلم بمجازيته فاعدا واحد منها وشك في كونه حقيقة ومجازا لوقوعه مثل هذا كثير على انه يكفي الجواب على
التقدير كما لا يخفى ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالعطاء الاخير بناء على كونه مقيدا بالظن او الاجماع لا مرسلا
او الاجماع عليه كما ادعى ولا يقدح فيه عبارة البهبهاني العدة وغيرها مما تقدم الاشارة اليه غاية ما يستفاد
منها منع دلالة الاستعمال من حيث انه استعمال على الحقيقة وهو لا يستلزم منع دلالته عنه عليها كما في كلي الغرض
فان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم ولعله اشهد بنيهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ويحتمل ان يكون مقصودهم
عدم دلالته فيما اذا دار الامر بين الاشتراك والمجاز لا مطلقا وكيف كان فليس في نحو عبارة العدة
صراحة ولا ظهور في خلاف ما عليها القوم في المسئلة من لزوم الحكم بالحقيقة ومنع حجية هذا
الاتفاق بعيد وذلك لما كشف اجماع الاصوليين واهل اللسان عن رضا الشرع بما حكموا
في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية او للكشف عن ثبوت امارة ظنية او علمية بما ادعوه

ما ادعوه وهما حجة والتحقيق انه لاريب في انعقاد اجماع العقلاء على امر ولم يكن شرعيا يدل على صحته
وواقعيته لكن في الشرعيات شروط وبها يندفع النقض باتفاق اليهود ثم انه لو علم بوصول المستعمل فيه
عند جميع اهل اللسان فلا اشكال في لزوم الحمل عليه حيث لم يرد منهم خطاب سواء كان حقيقيا او مجازا ولا مانع
منهم في العتمية واما الثالث فيها بان احتمل استعماله في معنى اخر ففيه اشكال نشأ من انه عدم فيكون
من فروع المسئلة في ان المعتبر في امثاله تحصيل الرجحان اعتقادا او عدم دليل على حجية الاصل المزبور
والحق الاخير وان حصل الظن بالعدم فليلحق بالعلم وعلى تقدير التوقف في جميع الصور فالحكم الرجوع
الى ما تقتضيه الاصول العقلية وهو التي يتمسك بها في الخطاب المشترك من اصالة البراءة في صورة واصالة
بقاء اشتغال الذمة في اخرى لاشتراك هذا الخطاب معه في اجمال الدلالة في لوازمه   اعلم ان ما تعلق
به الامر في الشريعة قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا بالذات لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة
وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجل الغير وهذا يسمى بالواجب بالغير كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالكلام
فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم
على توقف بعض العبادات عليه فان المجتهد هذا فتفق لو اذا ورد في الشريعة امر بشئ واختلفوا في كونه واجبا لنفسه
فلا يتوقف وجوبه على شئ اخر بل يجب مطلقا او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوبه وينتفي وجوبه
والذي يقتضيه التحقيق هو الاول لان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من غير تعليق على امر اخر
وكونه مصلحة لذاته لعدم ورود التقييد والتعليق على شئ وان مطلوبيته لامر اخر يحتاج الى دلالة
وحيث لم يوجد يدفع بالاصل اصالة وجودها وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب ومن صرح
بهذا الاصل بالخصوص والدي دام ظله العالي والسيد الاستاد قدس سره فجعل هذا الاصل في الغسل من الجنابة
كونه واجبا لنفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من غير تعليق
على امر اخر لكن الشهيد ره اجاب عنه بانه لكثرة علم الاشتراط اطلق على الوجوب وغلب في الاشتهار
حتى صار حقيقة عرفية وقد نقل عنه هذا الكلام المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في
في الروض وغيرهما في مقام الجواب عن استدلال القائلين بكون الغسل واجبا لنفسه بالاوامر بغسل
الجنابة واصحن به فعله فمع هذا قد ينافي ما اسلفناه فيبقى ظاهر الامر وان كان كما ذكره ثم الا
ان غلبة الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر بل يجب عند بعض ترجيح الغالب وقد يقال ان دعوى
الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه
وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مطلقا فلا قدح فيما اسلفناه
اذا ورد شايع في قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا فتم ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب
بان يقال هذا واجب او يجب عليك كذا او نحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا

مسئلة في الفرق بين الواجب لنفسه والواجب لغيره

مقام الاستعمال
هو الاقتصار فى

فى دوران الامر بين الاستحباب والوجوب الغيرى

لنفسه او لغيره فى الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا اتى به كان مجزيا اشكال بل الذى يقتضيه الاصل
على الوقت الذى يعلم وجوبه فيه وهو الوقت الذى يعلم عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل
عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يمكن الحكم بتوقف ما يدعى القائلون بتوقفه عليه وتقييد اطلاقه به
لان ذلك خلاف الاصل ايضا فهذا كالواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله اذا وقع الشك
فى كونه واجبا لنفسه او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم بعدم كونه واجبا لنفسه وشك فى كونه واجبا لغيره
او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضى الوجوب والاطلاق
فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف
وحكما قاله السيد الاستاد دام ظله من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو
عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد تقرر
ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر فى الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه فى الكثرة الى حد التقييد
ومن ثم كان ذلك المثبت دار عند التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه
من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا بان له دلالة اخرى اما بالالتزام او بالتضمن على كونه واجبا لنفسه
كما يظهر من السيد الاستاد دام ظله حيث قال فى جملة كلام له ان المنساق من الايجاب اليه كونه مرادا لذاته ومطلوبا
فى نفسه فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان فى التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق
والثانى فى ظهور الخطاب فى كونه واجبا لنفسه ولا يلزم فى الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب
انه ينبغى اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اى تقدير بطل ما ذكر اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص
باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز مطلقا ولو لزم ترك
الظاهرين فتم ثم ان السيد الاستاد دام ظله بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب
الغيرى والوجوب المشروط مع الاطلاق وشاهد قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب
النفسى فيه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد
به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء
للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثانى بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى منه دلالته على التعلق
لجميع افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب مع احتمال ان يكون ذلك القطع
بالارادة فى خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولى واحتمل فى الكتب فان لا يكون المراد وجوب الوضوء
للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب والوجوب ساقطا اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة او
ان ينوى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب
ان المراد احدهما لا الثالث هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فيمنع

في وجوب الواجب الغيري قبل ما وجب له

قد نبه

جنبا فاطهروا وبناء على

ومثله قوله تعالى وان كنتم

صنعه هنا بالاجماع على الوجوب ثلاثة انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد

صرفه عن الوجوب النفسي وقال قدس سره ايضا هذا الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون لنفسه فان تعذر

الوجوب بالنفسي كان واجبا لغيره وان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يمكن كان ندبا ويترتب الندب ايضا فالاصل

ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان مندوبا لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه

وقد ظهر في بعض ما ذكره بما لا يخفى اعلم انه اذا ثبت كون الشيء واجبا لغيره فلا اشكال في عدم وجوبه

اذا سقط التكليف بما وجب له هذا الشيء ولم يجب وكذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف بما وجب له وانما الاشكال

في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي وجب الوضوء

لها بنية الوجوب فان قلنا بجواز اتصاف الواجب بالغير بالوجوب قبل اتصاف ما وجب له جاز الايقاع

بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية فذهب الاكثرون من اصحابنا على الظاهر الى الثاني ولهذا جعلوا ثمرة النزاع

بين القول بكون الطهارة واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول الوجوب قبل دخول وقت

الصلوة وعلى الثاني ينوي الندب ويظهر من كلمات هذا القول قول الاصوليين فانه قال في بحث غسل الجنابة

فاما نية هذا الغسل فان كان الجنب عليه صلوة واجبة وقد تعين عليه طواف واجب واراد الاغتسال من جنابته

فيجب عليه ان ينوي الاغتسال لرفع الحدث واجبا قربة الى الله تعالى ويكون الغسل ههنا واجبا وكذلك نيته

لان الغسل طهارة كبرى وهي شرط في استباحة الصلوة فمن لا يجب الصلوة على الجنب لا تجب عليه هذه

الطهارة التي هي شرط فيها وان لم يدخل عليه وقت صلوة واجبة ولا عليه صلوة واجبة ولا تعين عليه طواف

واجب فغسله ونيته مندوبا والذي يدل على ذلك ما ذكره محققو اهل هذا الفن ومصنفو كتب اصول الفقه

وهو ان الغسل قبل دخول وقت الصلوة المفروضة والطواف المفروض لا يكون الغسل قبل دخول الوقت

في حد الوجوب لان وجه وجوب الغسل كونه شرطا في صلوة هي واجبة على المكلف المحدث في الحال او في ذمته مشغولة

بها وهذا الوجه غير قائم في الغسل قبل دخول وقت الصلوة المفروضة ثم قال فان اعترض معترض وخطر بباله

فقال قد يتوجه سؤال وهو ان كان الجنابة لا يجب الا عند دخول وقت الصلوة على ما قررته وشرحته فما تقول

اذا جامع الانسان امرأته واحتلم في ليلة رمضان وترك الاغتسال متعمدا حتى يطلع الفجر دخل الانا

لا يريد ان اغتسل لان الغسل عندك قبل طلوع الفجر مندوب غير واجب على ما ذهبت اليه فقال هذا المكلف

لا اريد ان افعل المندوب الذي هو الاغتسال في هذا الوقت الذي هو قبل طلوع الفجر بل انا مخير ولا دخل ان

تمكث تجب عليه من هذا الوقت الاغتسال قلت لمسئلة بغير اشكال لانه عين الوقت الذي عينته لوجوب الغسل

وان تمكث لا ينتقض فالغسل الاجماع دخل فيه فانه من الساعة وعندنا باجماعنا ان الصيام لا يصح الا للطاهر

في الفرق
كالف لنفسه
بين الواجب
ولغيره

للطاهر من الجنابة قبل طلوع الفجر فانه شرط في صحة صيامه بغير خلاف فيجب حينئذ الاغتسال لوجوب ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وهذا مطرد في الادلة والافعال قيل فيتحمل اهل الاصول ولهذا المثال ضرب وهيئا اثنين وهو ان الاتيه
بين القائلين بان الوجوب بعد الاشتغال في جميع الشهور والاوقات والساعات وهذا المعترض منهم وقائل
بعدم الوجوب به فيما عينا ه وفرضا وليس فيهما قائل بالملك بانه ندب في الحولا وقات السنة ما عدا الاوقات التي
عينتموها وهي في ليالي شهر رمضان كالسلف من الاجماع بحمد الله سبحانه وحسبه عارا وشنارا ان ما لا يوطر الا ولى
وهو قوله كلما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مثله فصحيح ظاهرا ومعنا الا ان سلمنا ليت منه هذا لا لزام لبعيد
ولان القول بتقبيل لان الواجب الذي هو صيام رمضان يتم من دون نية الوجوب للاغتسال وجواز الغسل ندبا مع
الحدث منه ويا قربة الى شرفه وقصا لرفع حدثه وصح صومه بلا خلاف فقد تم الواجب من دون نفيه انتهى
ولعل حجتهم فيما صاروا اليه ان البعيد العلة في وجوب ما هو واجب للغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا لو سقط
وجوبه سقط وجوب هذا قطعا والا كان واجبا لنفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته وهو واضح بالبديهة وحيث عظم
ولذا اضطر جماعة من متاخري الاصحاب كالمحقق الخوانساري والمقدس الاردبيلي وصاحب الذخيرة وغيرهم الى الخلاف
لما الاتفاق في المدرك للقبال الشارع الى الجواب القائلين بوجوب الطهارة لنفسها والقائلين بوجوبها للغير لما
لكنهم اعتقدوا ان هذا المعنى يستلزم ان يكون وجوبها للبدن بوجوب ضرورتها او عدمه مضيقا ولا يخفى ما فيه اذ الالزام
لو كان غاية ما يلزم ذلك المعنى ان لا يجب الطهارة عند العلم او الظن بان ما هو مقصود منها والغرض منها لم يمكن
الاتيان به ولم يصر واجبا في وقته واما اذا علم او ظن انه سيصير واجبا ويمكن الاتيان به فلا مانع من القول في
بوجوبها لذلك الغرض وان لم يجب بعد لكنه وجوبا موسعا يتضيق بتضيق الغرض ثم قال وبهذا ظهر ما ذكره صاحب
في وجوب الغسل للصوم ومعتقد العالم ان المكلف اذا اراد تقديمه وكانت ذمته بريئة من مشروطه
بالطهارة نوى الندب لان اعتبار الوجه وهو كما ترى مبناه على القول بان وجوبه لغيره ودحج بعض فضلا
المعاصرين جواز نية الوجوب منها قبل الليل وان قلنا بوجوبه وكانه اراد به الوجوب لشرطه وان كان الوجوب
المصطلح منتف قطعا انتهى منقول فيه انتهى كلامه وفي ما ذكره واعلم انه الظن ان الوضوء مثلا يصح فعله بنية
الوجوب لمثل الصلاة المندوبة مع برائة ذمته عما يشترط فيها ما يعتبر الشرطية والوجوب لشرطه او مطلقا ما لم
يقصد به معنى لم يكن مثل حصول الذم والعقاب بتركه بخصوصه من غير فعل ما يشترط بالطاهر لا بيما لاعتبار
وعدم نقل التفصيل في الاثار وان قصد هذا المعنى فيحكم ان نوى ليس بمعلوم بينهم شغل ذمته بالمشروط بالواجب ايضا
كما في شرح الشرح المعصر فقول العبرة اطبقا على الخلو عنه ويمكن العجة مطلقا وتقوية الوجوب بلى
ان قال وكذا القول في الغسل لما تم الى ان قال مع اعتقاد صحته نية الوجوب بالمعنى المتعارف منها قبل الليل

لغيره ولان الظاهر المحقق وجوب
في غير قيد وان قلنا ان وجوبه

اول الليل ان وجب الغسل للصوم لان المفهوم من الاخبار على تقدير صحتها ولا دلالة لها على وجوب الغسل ليلا مطلقا
في اي الثواب بفعله والعقاب بتركه في الجملة ولو وجد قائل به فلا باس انتهى وقال ايضا لا مانع من ان يكون الغسل
واجبا لغيره ومع ذلك يفعل وجوبا قبل دخول وقته اذا كان وجوب الغاية في وقتها مظنونا الا ترى ان قطع المسافة
ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج واذا قطع المسافة قبل ان ياتي الحج لم يقع بنيتها لعدم الوجوب بل القول بكون الصوم
مشروطا بالغسل من الجنابة شايعا عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم
قبل دخول وقته فيصح فعله بنية الوجوب انتهى كلامه ره ويرد على الاكثر النقض بنية الصوم فانه يجوز ايقاعها اول
الليل مع انها واجبة وكذا والتحقيق ان مقدمات الواجب المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم
الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات يحكم بصحته وتحقق الامر به لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر كسائر
المقدمات لان الحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق بالامر به ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا
لم يات به يفوت المامور به مطلقا فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبادة قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها
مطلقا ولو قبل ظن الوفات واذا قام لم يستكشف وليخرج ما لو قام دليل من الخارج على مقدمة الواجب الموسع قبل
وجوبه فانه لم يستكشف ايضا نعم لو اتى بها قبل وقت وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم
به لتوقفه في العبادات على ما ذكروا ما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بلزومها عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة
قبل وقت وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحكم بها لتوقفه في العبادات على الامر والمفروض عدمه
وبالجملة لا مانع من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها لجواز ان يكون احد الامرين منه ومن مجرد العلم او الظن
بوجوب ذيها في المستقبل مع المطابقة للواقع وهو ان حاصلان قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على
علته بتقدم وجوب المقدمة وسيلة قبل ذيها

اعلم ان لفظة في تستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقية
نحو الماء في الكوز ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية نص عليه جمع منهم صاحب
القاموس وابن هشام ومثلوه بقوله ان امراة دخلت النار في هرة حبستها وانكره المحقق والعلامة
والبيضاوي والعبري والاصفهاني كما عن فخر الدين وهو لا عبرة به لان شهادة المثبتات مقدمة فتم ومنها
الاستعلاء نص عليه الحاجبي وغيره البصريين الكوفيين ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم ومنها غير ذلك
ومنها الالصاق والحق انها حقيقة في الظرفية فلا يجوز حمل الكلام على غيرها الا مع القرينة الا عليها لانه
المتبادر عند الاطلاق دون غيرها ولو كانت في غيرها او فيها وفي غيرها حقيقة لكان المتبادر غيرها او هو منها للاذهان وهو
لما عن ان المتبادر كذا في الظرفية ولانه قد حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية فلو كانت في غيرها

ولحجة العقلية ايضا بما ذكر
على الاستحالة قطعيا
بمعنى المنع من
العلة ووجوب المقدمة
وجوب ذيها

حقيقة للزوم الاشتراك والاصل عدمه او تباينهما على بعض الاصوليين دعوى كونها حقيقة شرعية في غير المتبادر
ومجازا في غيرها ويمنع اصالة عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفة للاولى في عرف الشرع لان الاول
حقيقة في عرفه كغيره في البينية قطعا والاصل عدمه لان الغالب عدم ترادف الالفاظ ومعانيها
بلا ريب ومن هنا قد تحصل قاعدة كلية وهي انه اذا دار الامر في الالفاظ بين ... وانه كالغير
او كان مقتضى الاصل عدمه ثم ان الظرفية المستفادة من ظرفيته مطلقة عن اشتراط اتصاف
لها يكون المظروف في اوله او وسطه او اخره لاشتراك الثلثة في معناه عرفا وقد صرح بما في
التمهيد اعلم ان لفظة من تستعمل في معان وسبعة ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكي او زمانا
على قول المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم واجازه ابن هشام وابن مالك
ومحققو الائمة واليه الرضي للنوع صمت يوم الجمعة ومن اول الليل وانكره البصريون
فيما حكي ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ومنها البدلية ومنها الظرفية ومنها معنى عند ومنها المجاوزة
ومنها التعليل ومنها معنى ربما ومنها معنى الباء ومنها معنى على وقد تاتي زائدة في النفي
وشبهه نحو ما جاءني من احد قيل وهي حرف لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في الموجب
لقوله تعالى ولقد جاءك من نبأ المرسلين اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام استعمالها فيما عدا الثلثة الاول
مجاز لا تحمل عليه الا مع القرينة ولم اجد فيه خلافا والحجة عليه واما فيها فاختلف فيه الاصوليون فذهب
العلامة ره في التهذيب الى انها مشتركة بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه لجعلها معا مطلقة
لا الى فانه يدل على ... وكذا جعل لفظ بعض موضعها فانه مرادف للثاني قيلا وليستقيم كونها
لا تبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل من النصف وكان يكون قبلها او بعدها مبهم يصلح لان يكون
المجرور بها تفسيرا له وحمله على المجرور عليه فانه يدل على ذلك كما صرح به محققو الائمة قيل وتعرف
صحة وضع الذي موضعها ولعل حجته في دعوى الاشتراك استعمالها لكل من المعاني الثلثة
والاصل فيه الحقيقة وذهب البيضاوي كالفخر الرازي الى انها حقيقة في الابتداء لكونه جامعا
شاملا للاولين لانها في الاول تبين مبدأ الخارج وتميز عن غيره وفي الثاني تبيين
الماخوذ منه والاشتراك المعنوي اولى كما عن صاحب العلامة في النهاية بانه لا يلزم من الاشتراك

ظ الا مع

رحمه ... التعريف ... ان الاول يكون ... للمعنى الحقيقي ومتفق للمعنى المجازي ومع الخصيصة يكون ... والثانية ... المعاني ... متفقة

بين الكل وجزئه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة وفيه نظر ولكن حكي عن قوم منهم الزمخشري انها تجيء لبيان الجنس
وحملوا من قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا الرجس واستبعد نجم الائمة
ظاهرا ان الدراهم هو المعدود في قولك عشرون من الدراهم ومحال ان يكون الشيء مبدء لنفسه وكذا
الاوثان نفس الرجس فلا يكون مبدء لنفسه وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره وربما يظهر
من الفيروزي كونها حقيقة في الاولين لا غير اعلم ان لفظة الى تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا نحو
صمت الجمعة الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل
وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في ان الاصل دلالتها على
انتهاء الكيفية او الكمية والثمرة تظهر في نحو قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون الاصل
الدلالة على انتهاء الكيفية تكون الآية الشريفة دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء
بها منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية لا تكون الآية الشريفة دالة الا على ان المغسول
هو المقدار الكائن بين الاصابع وبينها فيجوز حينئذ جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الآية والى هذا يرجع
الاول ... ان المتبادر منها عند الاطلاق وانتهاء الكيفية لانه اذا امر بغسل اليد الى المرفق
وابتدأ الماء من غيرها فهم انه لم يعد ممتثلا قطعا وليس ذلك الا لكون الغاية موضوعا لما ذكرناه متبادرا
عند ... لا شك في كون الغاية ... فيلحق بمحل الشك به ان ...
لانها الكيفية لوجب اضمار ما يتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام المذكور
ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا اضمار فيما ذهبنا اليه لانها تتعلق بالفعل المذكور
قطعا واما ما قلناه من ان الاضمار خلاف الاصل فلانه لو كان الاصل الاضمار لانسد باب الاستفادة وطريق
الافادة اذ لا كلام الا ويجوز فيه الاضمار مع ان في الاغلب يكون ... عند ... ولا يمكن ارادة جميعها
فيلزم الاجمال وهو مناف للاستفادة قطعا وبطلان اللازم ظاهر وبالجملة لا شبهة في كون الاضمار خلاف الاصل
ومما ذكرناه يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والفاضل المقداد وخالي المجلسي رحمه الله والمحدث
الكاشاني من توقفهم في الدلالة على احد الامرين لاتيانهما لا امكان على هذا التقدير فهل يجوز التمسك
باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من الرؤوس
او الغاية الكائن في اصل ... الاطلاق على اطلاقه ... فتظهر هنا ... الفرض ... الاجمال ... ونحو ذلك

وسابه

الاول او الثاني ففيه اشكال

في الاطلاق بقي هنا شيء وهو انه اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتفاء الكمية فهل الاولى
ثم دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيدين اتيانها بمعنى مع كثير الشواهد
والاستعمال بل وبما يظهر من المرتضى ره ان حملها عليه مطلقا اولى فانه قال لفظة الى اذا احتملت الغاية واحتملت
ان تكون بمعنى مع فحملها على معنى مع اولى لانه اعم في الفائدة ومن بعض محققي الحاجبية اتيانها بمعنى مع قليل
بل سيقال من كلام بعض الائمة انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها يرجع الى كونها للغاية

اعلم انه قد تضمن كثير من عبائر القوم دعوى كون الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب مطلقا وقال الشيخ في العدة في باب الطائفة
والخلاف لا خلاف ان الفاء يوجب التعقيب وفي المعارج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وفي ب الفاء للتعقيب
لنا باجماع اهل اللغة وفي المنتهى الفاء للتعقيب واجمع عليه اهل العربية ونحوه في النهاية وقال السيد
عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك حجة وقال
فخر الاسلام في شرح المبادي وذهب بعض من لا تحقيق له الى انه ليس له لنا اجماع اهل اللغة وقال الفاضل المقداد في
الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض الاصحاب والذي يدل على ان الفاء للتعقيب
اجماع اهل اللغة وقال الرازي لنا على انه للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب
اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني اجمع الادباء
على نقل من ائمة اللغة انتهى وحكي عن الفراء والجرمي القول بعدم افادتها الترتيب مطلقا وعن بعض
عدم افادتها التعقيب مطلقا قال في العدة وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وقال في الذريعة انها
تفيد التعقيب من غير تراخ بلا ان ذلك موقوف الى الدليل انتهى وعن الجرمي عدم افادتها اياه في البقاع
والامطار وقال في المعارج بعد حكمه بانها للتعقيب ومنهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى ومحصل الكلام
يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به العلامة ره في المبادي
عند الاطلاق والتعقيب كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف فرب فعلين يعد الثاني عقيب الاول عادة
وان كان بينهما زمان كثير كما في قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة وصرح بما ذكرنا العلامة ره ونجم الائمة والشهيد الثاني
والمحقق البهائي وصاحب غاية المبادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كابن الحاجب
لكن قال الدماميني في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء مع طول زمان ورد
على الاول سواء كفرضنا الوجه وانما هو على طريق المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني في اعلم
انه اذا كانت الفاء للعطف نحو قولك جاءني زيد فعمرو واكرم زيدا فعمرا افادت الترتيب بلا مهلة
للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر وما قد يقال بالمنع من افادتها ذلك او الجهل به ضعيف
والاستعمال في خلاف الترتيب لو سلم لا يصلح معارضة لما سبق كما لا يصلح صحة التقييد بالتعقيب

والتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى هذين فيقدم الثالث ان تعتقد
الفاء الجزائية المتضمنة لدعوى الاطلاع كون الفاء الجزائية للتعقيب على جهالة ايضا وعبارة الشيخ
في كما التصريح في ذلك فانه لما ابطل الاستدلال على وجوب الترتيب في الوضوء بكون الواو في قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال في بدل الاية من وجه اخر
وهو انه اذا قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب
القيام الى الصلوة بدلالة الفاء في قوله تعالى فاغسلوا ولا خلاف في ان الفاء توجب التعقيب
ثم قال فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في هذا الموضع ليست للتعقيب بل هي للجزاء
او الفاء التي توجب التعقيب ثم قال فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في هذا الموضع
ليست للتعقيب بل هي للجزاء والفاء التي توجب التعقيب مثل قول القائل اضرب زيدا
فعمرا والفاء التي للجزاء نحو قولك للقائل اذا جاء زيد فاكرمه والفرق بين الفائين
ان الفاء اذا دخلت للجزاء لا يصح قطع الكلام عنها واذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام
الا ترى انه يصح في قولك اضرب زيدا فعمرا ان تقتصر على قولك زيدا ولا يصح في قولك
اذا جاء زيد فاكرمه الاقتصار على الشرط فقط قلنا لا فرق بين المعنيين في اللغة لان الكلام
على ان الفاء في اللغة تقتضي التعقيب لا بد ان لا يكون في نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها لما ذكرناه
وان كان جزاء [illegible] حين وقع في هذا الموضع استحقاق الاعطاء عطفا لانه في قول القائل اضرب زيدا ثم عمرا
اذا دخل الضرب بزيد يجب ان يوقعه بعمرو فكيف يطلق الفرق بين المعنيين وفي الخلاف انها العدد
بالوجهين اللذين ذكرنا [illegible] التعميم ايضا قال الفاء للتعقيب
سواء كانت عاطفة او جزاء والى هذا التعميم مال العلامة وكتب عميد الدين [illegible] الا المسوغ
في العاطفة وجميع لذلك انها لو لم تكن للتعقيب لكانت [illegible] فانها [illegible] وجوب حصول الجزاء
عقيب الجزاء فلا يصح دخولها عليه [illegible] ولو قيل بان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب
بلا مهلة لعدم تبادر من الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قولك ان جاءك زيد
فاكرمه بعد مدة او فورا من غير تاكيد ولا تجوز لم يكن بعيدا وقد اختاره جماعة كما الحقق [illegible]

والمحقق الخوانساري وصاحب الكشف والتفتازاني تبعا وقد حكي عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني ظاهرا
فاذهم للمجوزين التمسك بالاجماعات المحكية لو منها بحصر الى الخلاف مع احتمال تنزيل الخلاف
الاطلاق العبارة المتضمنة للدعوى على غير محل البحث وبالجملة ليس عنوان ما ذكره فاكرمه وان
ذهب الى بغداد دون ذهب الى البصرة واذا دخل الوقت فتوضأ دلالة على الزم الاتيان بالاكرام للوضوء
والذهاب الى البصرة عند المجيء والذهاب الى بغداد فوراً بحيث لو اهل الكلام لزم قدحه المجرد الشرط
حتى هنا البغداد الذهاب الى البصرة غير وقت ذهابه الى بغداد ولكن ليس كذلك كان ذا بالنسبة الى نحو
قوله ان جاءك زيد فاكرمه محقق وجوب الاكرام والخطاب الالزامي عند مجيئه ولعل القائلين بدلالة
الفاء الجزائية على الفور ارادوا هذا المعنى لكن لا يخفى انه يستفاد من لفظ الفاء بل في علم الاشارة
تحقيق المطلب ان الخطاب الطلبي اذا لم يكن معلقا على شيء لو لم يكن متوجها الى المطلوب منه طلب المتكلم
وان كان معلقا نحو المثال لم يكن منجزاً او متوجها اليه حقيقة بل انما يتوجه اليه حقيقة بعد حصول
المعلق عليه والبصيرة هذا واضح واعلم انه جوز بعض الائمة كما عن ابن برهان ان يكون الفاء رابطة
خلافا للمحكي عن سيبويه فمنع منه مطلقا والمحكي عن سيبويه فمنع منها في غير الجزاء وجوزه ثانيه وعن الفراء
والاعلم وجماعة مخصص لجوازه بكون الجزاء امرا او نهيا وكيف كان فلا يجوز العدول الى غيرها الا بدليل
قال الفقهاء الاصل ان يجعلها للاستيناف فانه لم يجعلها له كان غيرها مخالفا للاصل وعلم
اذا دار الامر بين المجاز والنقل والاضمار كان المجاز اولى منهما معا الا لعله محدودات
الامرين لعدم توقفه وذلك فيما اذا كان اللفظ نص حقيقة لغة واستعماله في معنى اخر و
في كونه بطريق المجاز والنقل والثمرة تظهر فيما اذا لفظ المستعملة في المعنى الاخر ان يحمل على التعريف
فان حملنا ذلك الاشتراك

اذا دار الامر بين التخصيص والاشتراك كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة
في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا وردنا نافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة
بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم
ترجيح المجاز على الاشتراك وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك
سواء اذا كان خير افراد المجاز وكان المجاز خير افراد الاشتراك كان هو خير افراد الاشتراك قطعا واما
القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذ كان التخصيص احد افراد المجاز
الراجح على احد المتساويين يستلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان
الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك وكيف كان فهو قول مرغوب عنه و
قد صرح بما اخترناه العلامة في التهذيب فقال التخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز
خير من الاشتراك وصرح ايضا برجحان التخصيص على النقل فقال التخصيص اولى من النقل
لانه احد افراد المجاز والمجاز اولى من النقل انتهى وهو الحق وذلك في مثل لفظ البيع فانه يحتمل كونه منقولا
الى معنى خاص وهو الذي حكم بصحته شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه اللغوي واما اعتبر الشارع
فيه شروطه فيكون الدال عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا له   اذا دار الامر بين الاضمار
والاشتراك كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ

لفظ القرية بين المحل والحالين فيه فعرض ثمة ثانيا برجحان الاول وحجته على ذلك كون الاضمار اكثر فائدة واقل
مفسدة من الاشتراك اما ان الاضمار كذلك فلكونه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام ولانه يؤيد التحقيق مثلا لا
في الاضمار كما اذا المحذوف الذي فيما في وجه او العقد ولكن كان الغالب وجها واحدا وقيل الاضمار يرجع لما يمكنه
اضمارا والنسخ لان من الفوايد والاكثر المشترك لانه مع القرينة يكون مجملا بل لعائد ومع عدمها يحمل الا على التاويل
يلزم حمل المشترك على معانيه وهو خلاف التحقيق وفي التحقيق حيث يحتاج الاضمار الى قرائن ثلاث قرينة
تعيين اصل الاضمار وقرينة تعيين موضعه وقرينة تعيين المضمر دون الاشتراك لافتقاره الى قرينة
واحدة تعين المراد فكان الاشتراك الازم ترجيحه فضعفه ظاهر واما ما كان كذلك فهو راجح فلان كثرة الفائدة وقلة
المفسدة امارة الغلبة والغلبة مرجحة ان دليل الرجحان والمسألة غير خالية من الاشكال فليحتمل دعوى غلبة
المشترك عليه هذا وان قال القائل بترجيحه على المجاز ترجيحه على الاضمار كذلك لا يحول الاخذ بقوله بل يجب ترجيح
المجاز عليه كما يجب ترجيح المجاز عليه اذ لا قائل بالفصل بان يقول بترجيح المجاز عليه دون ترجيحه على الاضمار وفيه نظر
اذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك كما في قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة
منقولا الى المعنى الشرعي الذي يجب الطهارة فيه اللوازم والحقائق الى ... ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى
اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة الا على ارادة الفعل الشرعي المشروط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى اللغوي
المشروط بها فيكون مجملا لتردده بين الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة في النهاية كالفخر في شرح
الى ترجيح الاشتراك لاكثريته والانكار الذي المحققين النقل دون الاشتراك ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول
الاول وكذا المشترك فهو يوافق ما له بقاء الوضع الاول والنقل يخالفه وما كان موافقا له اولى مما خالفه
ولان المشترك مع عدم القرينة يتوقف ويؤخذ بالاحتياط وفيها الاشتباه المقصد والاكثر المنقول فانه
مع عدم القرينة قد يحصل به المعنى الاول فيتوهم عدم النقل ولانه قد يحصل مفسدة الاشتراك في النقل
فيفضي الى مفاسد اخر وذلك فيما اذا توهم الاشتراك ولا عكس في الجمع نظرا الى الاول فللمنع من الاكثرية
واما في الثاني فللمنع من انكار اكثر المحققين في اللغة واما انكار البعض فمعارض بانكار بعض المشترك فيها
وان اريد انكار اكثر المحققين النقل ذلك وهو لا يفضي الى ترجيح الاشتراك على النقل ... دون
بل الكلام مصير ... اليه كيف لا وقد حكى عليه الاجماع ولانه في ذلك فالمعارضة بتوقف الاشتراك
على القرينة في فهم المراد وكان ان الاصل عدم نسخ الوضع كما ان الاصل عدم الاحتياج الى القرينة واما

في الرابع

وأما في الرابع فلأنه على تقدير الاشتراك قد يتجرد عن القرينة فيلزم مفسدة الإجمال بخلاف النقل لأن معنى
الإجمال منتفية فيه وأما في الخامس فللمنع فإنه بالعكس كيف وقد يتوهم النقل وهو مشترك ضعيف
إلى المفاسد مثله فيرجح وذهب جمع كثير منهم العلامة في تهذيب المبادي والسيد عميد الدين وصاحب غاية المبادي
والبيضاوي والعبري والأصفهاني كما عن فخر الدين إلى ترجيح النقل لأن المنقول لا يلزم فيه إخلال إطلاقا
بخلاف المشترك فإنه كثيرا ما يلزم وهو عند انتفاء قرينة المراد وهذا القول لا يخلو عن قوة لكونه قول
الأكثر ولكنه دعوى غلبة النقل   إذا دار الأمر بين المجاز والاشتراك كما إذا استعمل لفظ في
معنيين وعلم أنه حقيقة في أحدهما وشك في أنه في الآخر حقيقة أو لا كصيغة افعل فإنها حقيقة في الوجوب
قطعا ولكن لم يعلم أنها مجاز في الندب الذي استعملت فيه أو حقيقة فإن حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا
ويجب حينئذ التوقف عند الإطلاق وإلا لكان مجازا فلا يجوز حمل اللفظ إلا مع القرينة فاختلف فيه الأصوليون
فالمحكي عن السيد المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكموا بالاشتراك كثيرا في الألفاظ كالأمر والنهي وغيرهما
وذهب الأكثر منهم العلامة والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب المعالم وفخر المحققين
وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي إلى ترجيح المجاز للأولين بعد أن الأقرب
أن الاشتراك أكثر وأغلب فيكون أرجح أما الأول فلأن الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف
غالب الاشتراك على الأفراد وأما الثاني فلأن المدار في المسائل اللغوية غالبا على الظن لتعذر حصول العلم
ولاتفاق العلماء عليه قديما وحديثا ولأنه لو كان اللازم تحصيل العلم لاشتهر لأنه مما يتوفر الدواعي عليه
وبطلان اللازم واضح والظن الذي يحصل فيها لا يكون إلا من جهة الغلبة فلا بد من أن يكون متبعا
الثاني أن للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الأولى
بالترجيح أما فوائد الاشتراك فمنها أن المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فإنه قد
لا يطرد ومنها أنه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها أن المشترك
لكونه حقيقة يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف
المجاز فإنه لا يصح التجوز منه ومنها أن المشترك يتعين أحد معنييه مع تعذر الآخر بخلاف المجاز فإنه
قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها أن الفهم مع الاشتراك يحصل بأدنى القرائن وفي المجاز

لابد له من قرينة قوية تعادله اصالة الحقيقة وترجح عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف
على الوضع والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطأ عند
عدم ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع
في الخطأ بخلاف المشترك فانه مع عدم القرينة يحمل على ما تعينه او يتوقف في الحمل فلا يقع
في الخطأ ولا فواته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه وان شركه
في الاحتياج الى القرينة في الجملة فانه الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة هذا وعارض
عليه فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز
فمنها انه قد يكون ابلغ واشغل الراي شيئا ابلغ فيثبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع
لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او خفته في المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان
كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة الدليل بتضمنه معنى الاسد او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها
انه قد يتوصل به الى نوع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله
ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قال ظهر فات المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لج في هواها
لجت فومقت ولو قال اذا هوى فات والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان
لم يكن جناسا واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى المستبعد من ضد او نقيض
وذلك للفظ موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض
فاذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد
بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي المستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه
يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكر مع
في مقام المعارضة لا يصلح لها فان ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هو مشترك بينه وبين
المشترك فان المشترك قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين
دون ان يقول الذهب وقد يكون اوفق كالنسبة للاضعف والعناكب وقد يحصل به المطابقة

المطابقة المجان

والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بعينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح

لذا ان يجب ترجيح الاشتراك الاخر خصائصه بفوايد زايدة لا توجد في المجاز واما مفاسد المشترك فيعارضه

بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة الثالث ان اللفظ قد استعمل في المعنى وكلما استعمل

في اللفظ فالاصل فيه ان يكون حقيقيا حتى يثبت الصارف عنه اما الاول فسلاء الفريض واما

الثاني فلو صح لما دل اليها البيدان الاول فلان لغة انما تعرف بالنقل لانهم ذكرنا انهم اذا استعملوا في

اللفظ في المعنى الواحد ولم يتوا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذلك اذا استعمل في المعنيين

المختلفين الثاني ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة

ولا مجاز له ويمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي الاصل فيها

ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى المجاز بالدلالة الثالث ان الاستعمال في المعنى المنكول فيه فيكون حقيقة

وحمل الثاني في الواقع على احدهما لكان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني لعلمنا اما بتنصيص اهل اللغة

او بالعقل وكل منهما لم ولكنا لم نعلم به بالاضطرار لان موضع الخلاف بمنعهما فلم يكن نابتا لا يتوقف العلم

به الى الدليل المشار اليهما لجوازان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجب ان يحصل تجوزا من اللغة به

في الالفاظ واستعملوه في غيرها وضع له كالتشبيه حمار وأسد والخلاف والزيادة في قوله كم وما

ذلك وليس مثله من ونظاير ذلك حصول العلم الضروري بذلك بغير انكار ولا احتياج الى النظر واستدلال

ولم يحصل ذلك هيهنا وكيف وكيف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي

خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلانه الدعوى وفي الجميع نظر اما في الاول فللمنع من غلبة

الاشتراك اما اولا فلتصريح اكثر المحققين باغلبية المجاز ولهذا صار الى رجحانه على الاشتراك

على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات واما ثانيا فلتبينها في الوقف

الاستقراء لما كان اشار اليه السيد الاستاد رح فقال ان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة

كان فيها واحدا او احد منها ومن هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة اليه كما صرح

به المحققون وشهد له تتبع الائمة اللغة والاستعمالات الواردة ومن كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه

لان المشتبه تتبع الاعم الاغلب بلحق به ثم اجاب عما احتج به لغلبة الاشتراك فقال واما ما في الثاني

فيما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الحقيقة والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف

قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو انما يشهد بتعدد المعاني في الحروف وهو لا يدل على الاشتراك
الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفيه ما نبّا عليه ههنا دور ظاهر والظاهر ان الحروف باسرها
حقايق في معانيها التي يغلب استعمالها فيها غالبا كالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية
والواو للجمع والفاء للتفريق وهكذا ساير الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعروف واحد
وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادره وغيره من اللفظ وندرة
استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا
الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة وان المتبادر
منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة
بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم
الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلا عن القراين لم يحمل الا على الحال
ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز انتفاء المناسبات للحال صيغة خاصة
كالاخوية ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحاضر اختلف العقلاء فيه فقال الحكما
ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف فيه ثلثيا
واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في كونه زمانا بل هو على جزء الان من الزمان
مع الان سواء كان الان ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين عندهم يقولون لمن يصلي في زيد يصلي حال مع
ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال
وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والامر فيه مشتبه ولعل الاشتراك فيه متفقا عليه ولا اقل لا دليل واضح يستند
اليه ولا حجة الا مجمع عليه او اثبات بالدليل حتى يحكم ان القائل بالاشتراك المضارع بين الحال والاستقبال
الاشتراك مع
ثم قال بترجيح المجاز وقد يتبين الامر في هذا الفرع فالمقرر عندنا في حكم الاصل فلو ثبت الحكم في الاصل
على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالكلام فيه اظهر فان في تخفيف فان تخلف

الحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال
الاشتراك على المجاز فالثبات عليه نها يستلزم
فيه نادرا جدا او يستقل بالبعض رجحان

الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك الحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح ثم لعل هذه الكلمات ولعله الاشارة الى ما استدل به بعض على رجحان الاشتراك فان اكثر الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ناظر للفظا الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ هو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين اللذين هما حرف وفعل والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز ولعل فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم ان اشتراك الالفاظ انما هو مشتركة اكثر من تعلق التركيب بالقياس الى المجازات فانه لو فرضنا ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافات لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقيقة في نفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز لا انه مبني على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران ضرورة الدوران فان قيل المجاز يستلزم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول في الدال فان قلت علاقة المحصور في ع وليس هذا منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان العلاقة تتحقق بالارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في الحالة لم يشتمل هذا اذ لا ريب في مقارنتها اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمالا للموضوع لاحد المجازين في الحال في الاخير ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة القرائن والتبادر للغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان الحال اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى كما يقتضيه تقسيم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على ما يغاير اللفظ بعيد حقيقة اذ لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ وليست متحدة المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يتم اللفظ في اسماء الالفاظ غير المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا حينئذ مثل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة في التحقيق اللفظ

من وضع اللفظ لمعنيه وهو ظاهر
الاشتراك بالمعنى الاعم الى الحاصل
للمعنى ولمعنيه لكن مقتضى ذلك ترجيح

الموضوع لمعنيه لا لمعناه المغاير بالذات وان حصل بالاعتبار وتممنا ثبوتها للاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه
المدعى وان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لمعنيين متغايرين خاصة كما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك
بالمعنى الاعم غير المدعى بل ما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص الحاصل من الموضوع للمعنى المغاير
لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه على الوجه
الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي تحققت الغلبة فيه هنا يعم اللفظ والمعنى
فينبغي ان يكون الذي فهم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المطلوب انتهى كلامه دام ظله وانما نقلناه بطوله لانه قد اشتمل على الكلام
في المقام بل في المسألة بما لا مزيد عليه ولنا نقل فيه اشياء من كلام رحمه الله واما ما في الكتاب في ما ذكره السيد الاجل وحكيناه
فانه قال في مقام الجواب عنه واما عن الثاني فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان كثرة الفوائد
وفقدان المفاسد بحيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دورانه فيغلب على ما يقل نفعه
ويكثر مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليمه ان كثرة الفوائد وقلة المفاسد مظنة الغلبة في كلام الجميع
او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها فلا لان المدرك حينئذ ليس الا المظنة
كان مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المسبب ولا انتفاء
المظنة مع تحقق المسبب وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع
قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك
انما يصح لو لم يكن في جانب غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاول لو لم يبلغ في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع
الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه
عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هيهنا بالعكس اذ اكثرية الفوائد توجب
العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا
تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر لان الاولوية في العالم اولوية
ذاتية والاولوية المقصودة هيهنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل والاصوب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية
الوقوع يعلم بان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا ولا اعتبار
بما ذكر في الوضع بدا لما العبرة بالحقيقة اكثرية الوقوع انتهى واما في الثاني فلمنع من كون الاصل في
الاستعمال الحقيقة والوضع المستعمل لا تنهض لنفيه اما الاول فلما ذكره السيد الاجل فقال بعد الاشارة اليه
وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يقتضي فيما

كلام في تعارض الاحوال

على الواحد لكن ذلك تم فاتا
واطراد العلة في المتعدد وجه قياسه

قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بان اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه متعينا
لا يقول بدلالة الاستعمال ينبئه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون اتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما
المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة
فان اريد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بمعنى ان الاستعمال لا الوحدة منشأ لذلك فربما كان للاتحاد
دخل في الدلالة واني لنا انا نقطع بعدم مدخلية الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لعدم جزء
المقتضي على المعلول فيه ولا قبل من عدم الاحتمال لانه في الحقيقة حكم التوقف الى الدلالة
ثم حكم بان الاستعمال الخالي عن القرائن علامة ان وضعت ولم يكن اهلها واني منهم يعرف الكلمة من اهل
اللغة استعمال اللفظ في معنى يتوجه عنده انه حقيقة له موضوع لمعناه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في
المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد مسلمة باعتراف الخصم لزم ثبوتها في المتعدد
ولا اطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة مقتضى الاستقلال في الدلالة قولك حكم
بدلالة الاستعمال الخالي عن القرائن قلنا مسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى المطلق فان اهل
اللسان والمتعلمين من عادتهم هو جدوا للفظ المطلق في اللغة مع معنى واحد مستعمل في عرفهم فانهم يعتقدون انه الوضع
ويقولون الحقيقة من دون شك في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم اللفظ حقيقة في معنى يعلمونه وجدوه
مستعملا في غيره فانا نجدهم هناك متوقفين عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال والاتري
ان اهل اللغة يثبتون الاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان
مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد وجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والروايات
والكلمات منهم وهو خلاف ما هو المعلوم منهم فلا بد من ذلك والعرف يقطعون ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بعضها واما ان
اوجب الحكم بالتعدد والاشتراك لا يعبد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالة الاستعمال
على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري
في تلك المعاني بل غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في
الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل
الحقيقة بلا خلاف واستعماله في المتعدد فانهم كانوا يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد
الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد
كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف في المسئلة فان منشأ هذا الامر الذي يرجع الى دلالة
العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء النحارير خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم

في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد
ان فرقا بين استعمال اللفظ

ويبالغ فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل
حتى صارت الدلالة في الاول محققة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما اشير اليه كاف في ذلك قلنا الفرق بين الامرين
ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان يجب من اطلاقه حصول ذلك المعنى لتحقق الارتباط المخصوص
للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا تبادر المعنى من اللفظ عند التجرد عن القرائن
ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الخط المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر
الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ فان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد
من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمن استعمل لفظا في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال
ان ذلك هو المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا نعلم
باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا نعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يتم على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما
اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع من القطع بالوضع على
ما ذكرتم من ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار
المعنى في واحد بعيد الحصول في اكثر الالفاظ التي يحصل فيها البحث والنظر فقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص
بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ
يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه الحكم المتحد المعلوم الجارية في الاستعمال
والعمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود عند ورودها وذلك لما ان الاصل [illegible] رسخ
في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت حتى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين
بطريقة العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها غالبا على اتحاد معاني الالفاظ
دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة
الناس في الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاستعمال انما يتم في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد
لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن انه يرد على الثاني فلعل ما ذكره السيد الاستاذ [illegible] اضافة الى [illegible] اليه
يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل في الحقيقة كلام مجمل وهو على اجماله غير مسلم وانت قد عرفت مما
فصلنا ان الاصل الحقيقة بمعنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون
مرادا منه الى ان يعرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز

رب وفقني للاتمام بمحمد والسادة الكرام

فيه معنى واحد وان ندر ان يكون ذلك
المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة

او مجازا ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثاني مقابل الاول ان يكون
متعددا وعرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه
في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهود فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول وانه في مع الجهل
المعنى فمسلم ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور ولو وقع الخلاف فيه
وقع الدليل عليه قوله بدلالة اللفظ يكون لها حقيقة ولا مجاز ذلك ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا
ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل ونقل
يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له جائز لا امتناع فيه كالرحمن قال الشيخ في العدة
والدليل على ذلك ان ظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة الا بدليل الا ان المجاز لما دل والحقيقة هي الاصل يدل ان يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وذلك الذي ذكره
غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون اللغة وضعوا الالفاظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت
حقيقة وقد استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من المعنيين لم يطلع على الوضع الا استعمال
لربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وان كان ذلك لجعلوا الاستعمال فيه طريق
معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدئ باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك واما ما قيل من ان اللفظ لمعنى من دون
استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع المعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز
فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما قصد
من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم
لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك
خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا بالاتفاق ثم لو سلمنا ان
المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول
والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بعد الاصالة والوضع وهذا لا يختلف فيه الحال
من حيث الاتحاد والتعدد لان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواء اتحدت
او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى ثابت للفظ والمستقل اولى
من التابع قلنا استقلال الحقيقة بطلاقه بذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك تحقيق الوضع

في تحقيق الوضع كما هو الظاهر فإن استعمال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ في المعنى المجاز كما لا يخفى على من راجع
وجدانه ولو سلم حصول الظن بواسطة الاستعمال في اعتبار مثل هذا الظن في المباني اللغوية غير مسلم فإن طريق إثبات
اللغة هو النقل دون العقل على أنا لو سلمنا ذلك كله فغاية الأمر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود
فيهنا إثبات أن ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم أن ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال إلا
بتمام التقريب انتهى وأما ما ذكره السيد الأستاذ ثانياً فمدار بعد الإشارة إليه ويتوجه عليه أن دعوى المضاد
[illegible] هذه لو لا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالأمارات والعلامات وكذا كتب الأصول
ويكفونا إبطال شايع معروف بحيث لا يمكن إنكاره ورد هذا أصحهم لباب عظيم من أصول الفقه ولا أرى السيد يلزم
ذلك وكيف ومصنفاته خصوصاً ما في الفقه في ذلك مشحونة بإثبات التجوز بالاستدلال والقول بأن التجوز
فيما أولاه هناك معلوم عنده بالقرينة وإنا ذكرنا ذكر فيه على سبيل [illegible] خروج عن الإنصاف فإن
فرق بين التجوز وغيره من المطالب من جواز الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس معهوداً فيه قلنا لو
أن صح الدليل وسلمت مقدماته فلان مقدماته فيه كونه غير معهود ولا كلى فساده في نفسه
عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وأيضاً الوجه ما ذكره لكان القائل بالمجاز أن يحتج بمثله على نفي الحقيقة
وذلك أنه لو كان للفظ حقيقة في المعنى الذي في لوجب أن يكون منصوصاً عليه في اللغة أو معلوماً بالضرورة
وإن بطل لأن الوضع الذي لو كان ضرورياً أو منصوصاً لارتفع الخلاف في المعنى مثلاً فوجب القول
بأنه مجاز في ذلك فإن قيل لعل الوضع ثابت في علم بطريق النقل والاستدلال دون النص والضرورة قلنا
كيف وجب في كل شيء استعمله أهل اللغة وأراد به معناه الذي وضع له مثل حمله وأسد في الحيوان المعروف
وفي قوله تعالى في امرأته وإذا جاءك [illegible] ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة [illegible] إلى
نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك فيهما وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في
باب الحقيقة فإن قيل إثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف من [illegible] الفقهاء والأصوليين ولم ينكره
أحد منهم وكيف يمكن إنكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فلما جاز ذلك في غيره
جاز ذلك فيه إلى آخر ما ذكرناه هناك قلنا يجري في المجاز حرفاً بحرف وبالجملة فلا بد من إثبات المجاز
بالدليل وبين إثبات الحقيقة به فإن جاز أحدهما جاز الآخر وإن امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين أمرين
لا فصل بينهما وللسيد أن يقول إن الحقيقة في جميع الألفاظ تعرف بالنص أو الضرورة [illegible] والمجاز من دون
حاجة إلى نظر واستدلال إذ لو كان كذلك لزم أن يكون المسائل التي [illegible] فيها الاشتراك على خلاف المعهود
كمسألة ألفاظ العموم ومسألة الأمر والنهي وغيرهما من [illegible] معلومة لنا بالضرورة أو منصوصاً عليها في اللغة

لوضع فانا نايد لـ على ان اللفظ
فيها ظاهر معروف غير ان ما ذكره

في اللغة وذلك يعلم بالضرورة واتفاقا لو كان تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف في الخلاف
نزاع بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والموضوع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه
قطعا كما لا يخفى انتهى وبالجملة ان الاستعمال دليل الحقيقة ظاهر في محل البحث وكونه في بعض الموارد دليلا عليها
لا يستلزم التعدي الى محل البحث وغاية ما يدعى دلالة عليها في محل البحث مدعيا محتاج الى بينة وفيه منع
ذلك منكر الاحتياج الى بينة الراجح حقا لشهيد بالدلالة في غير صورة محل البحث بان تقوم دعاوي التفرقة
بين موارد الاستعمال في دلالته عليها ودعوى الاحتياج الى بينة لان دعواه التفرقة انما جاءت باعتبار منع المعترض كون الاستعمال
دليلا عليها لا باعتبار تسليم المعترض وابداء الفارق حتى يطالب بدليله ولو سلم انه باعتباره فنقول الفارق كثرة
المجاز وقلة الاشتراك دون غيره والاخير ايضا صحيح انتهى وكل اصالة عدم الوضع للغير المشكوك في كونه حقيقة ومجازا
الاول لا يمكن المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا اصالة عدم كونه بالعلاقة اما الاول فلمكان القرينة
في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ مردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين
او حقيقة في احدهما فلا اشكال ولا ريب فان استعماله في الغير المردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان
مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد
معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يمكن التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي هي قرينة
الدلالة المختصة بالمجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالفة للاصل تبقى
القرينة مرددا بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار
الاصل لتحقق المخالفة منهما معا ولا اقل كما هو المفروض على ان قيل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ
واثبات [illegible] دلالته مع القرينة حينئذ كون القرينة قرينة للدلالة دون التعيين ومما ذكرنا اندفع
استدلال السيد على مذهبه باصالة عدم القرينة نعم يتجه على مذهبه من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة
ولكن اكثر المحققين في الاكثر على خلافه واما الثاني فلان العلاقة ايضا لا بد منها في محل النزاع على تقدير
القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز تحقق العلاقة بل لا بد من اعتبار [illegible] في الاستعمال [illegible] الالتفات
اليها والاصل عدم ذلك قلنا هذا الكلام في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق احدهما [illegible]
فلا يصح نفيه بالاصل وان الالتفات المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب
الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصالة عدم الالتفات الى العلاقة معارضة باصالة عدم الالتفات الى الوضع فيجري [illegible]

بنفسه
الا بعد من الوضع ليس الا دلالة اللفظ
الى ان ذلك انما الغرض الاصلي والمقصود

بينهما ودفع اصل عدم الوضع سليماً عن المعارض فتم التقريب غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم البيان شارع
على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز مع الدلالة الاصلية وجب الارادة لا يترتب
عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع من الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى
ضبط القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة وهو الاساس الذي عليه يبتني الفهم والتفهيم فيها على الوضع للمعنى
الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل وهذا القول عندي واعلم ان السيد الاستاذ العبد المحقق
المشكل ذكر اشياء احببت ان اذكرها واردت ان اذكر عين عبارته خوفا من تشعب الخصوصيات
ولذا نقلت كثيرا من عبارته بعينها في المسئلة قال ره ومنها المجاز يقسم الشبهة عليها الاول ان محل
النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن القرينة والعلاقة اذ لا ريب في ان
مع وجود الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان
من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات
لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا
يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول
وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يمكن النزاع فيه لانحصار الكل
بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما تجري في الالفاظ المأنوسة
الدائرة على السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهو الالفاظ المهجورة في استعمالات اهل العرف
فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ
لعدم حصول سبب التبادر وهو القلبة والاشتهار لا لانتفاء الموضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب
المعنى منها عند الجاهل بالعرف بمثل تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها فلا يدل على الحقيقة وعدم كا
الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر
وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بعدم التبادر في صورة الجهل بالتبادر وعدمه اصلا
بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب
والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يتوقف التبادر وعدمه في الواسطة والشك فيه غير معقول فان من رجع
الى نفسه يجد انه قد يفهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى

الكلام في تعارض
الاحوال

بيان الكلام الثالث في انه يقتضي اللفظ اولا بل يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى ان كثيرا ما يقع النزاع
بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائلين بان الامر
للوجوب يدعون ان المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب
والقائلين بانه للطلب يقولون بان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف يفهم بواسطة القرائن والعادات
العامة والخاصة ومنهم من رجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو اشد بعينه الشك ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من او علامة اخرى مما يمنع وجه المعارض فانه يحصل الشك وقطعا
لا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من عدم المجاز الى دوران الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء
الواسطة وعلامة التبادر ومنه ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة
المجاز عدم تبادر المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة تبادر [illegible] عرفت فيه ثبوت ان ذلك
علامة التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة تبادر غيره منه [illegible] لا واسطة بينهما
ظاهرا ويلحقها حكم الاول وفي تحقيق الكلام في صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب عنه الثالث اذا استعمل
اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما
ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع بعينه اولا فهنا صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه
مع الشك في الاخر [illegible] هذه الصورة تحقق النزاع ايضا [illegible] الادلة من الجانبين ليس [illegible]
يقتضي تردد الذهن بينهما وتمييزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما
وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين المقتضي للاشتراك لو كان التردد بينهما حسب [illegible] علمه
استعمال اللفظ في المعنيين فانه [illegible] فيهما وهذا يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة
واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل الذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل التردد فيها بالاجمال
التردد في تحقيق الوضع لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة
فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التمييز
بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع
والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تشتتها الفهم وانتفاء التبادر منهما [illegible] اذ قد لا
يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى [illegible] وان اريد ان عدم
التمييز يقتضي الجزم بالوضع لهما [illegible] الثالثة لا يعلم انه حقيقة في احدهما [illegible] وهذه الصورة ايضا [illegible]
التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي

في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا
لا حقيقة وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال
فيه دار الامر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة
الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما غير معين
الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا
والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد دون الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة
لا تزيد على قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل واما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكر
ذاكر في جملة اقوال المسئلة وربما الى الفاضل المحقق ملا ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر
وكلامه فيها ليس نصا في ذلك فانه ذكر في سند المنع عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج
من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب
الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان الظن ان
هذا الاصل ليس له اصل يسع الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم
قد صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ
في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز وتفضيله على جانب
الحقيقة بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة التعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام
ونظم قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة
الاتحاد ليس بمجرده بل بالاحتمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال في تعدد وقت
ان ذلك مما يوهمه قول بعض الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك
على وجه يندفع معه الوجه المذكور انتهى كلامه اقول كان اصل الحقيقة ثابتا وان اراد العودات
الاستعمال بنفسه اي مع قطع النظر عما عداه من الامور من وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور التعدد لا يدل على الحقيقة
فلا كلام وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم
يجعلون الاتحاد والمعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه
يستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المستعمل فيه وتعدده اتفاقا ولذلك بعض من تأخر من الرجال
الاثبات كالسيد وشذ ذا رفقه من الاصوليين حيث ذهبوا الى التسوية بين استعماله في المعاني المتعددة

الا انكار وقد وافقهم على ذلك

المذكورة والمكروه منه

والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية
كيف وهم قائلون برجحان الاشتراك حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بمنع الاستعمال المجرد بل اخر وقد مضى التنبيه
عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم قالوا
الاستعمال لا يدل على الحقيقة او الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل
عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ الثاني في
كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال بمجرده وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي الاستقلال في الدلالة لا نفي
الدلالة في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم
فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول والا لحق الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول
برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه انتهى واعتمدوا هو الاخر منها ان المراد ان الاستعمال بنفسه لا يدل
على الحقيقة في صورة التعدد والمعنى لا مطلقا ومنها انه لا يدل عليها مطلقا ولو في المتحد المعنى ولا ينافي هذا الحكم بالحقيقة فيه بجهة
اخرى رشقه اذا دار الامر بين النقل واحد الامور الستة كان الاخر اولى على ما صرح به السيد عميد الدين
ولعل الوجه فيه الغلبة لكن دعواها كلية لا تخلو عن اشكال وربما احتج باولوية الاشتراك عليه بوجهين الاول ان الاشتراك
تثبت بالخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النقل فانه لا يثبت الا بالقطع الثاني ان اللازم من الاشتراك
الاجمال احيانا ومن النقل الابطال دائما فكان الاول اولى رسمه اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين
عامة اهل اللسان ومتداولا بينهم بمعنى انه يكثر دورانه واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه موضوع
لمعنى عندهم يتبادر اليه العامة فلو ادعي انه موضوع لمعنى خفي كانت دعواه ممنوعة وهو واضح فيما اذا علم انحصار التداول
والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما هو في كثير
وهو لا يكون الا بعد معرفته فلو كان المعنى خفيا على فهم العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة
تداوله ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا يظهر
وهم اكثر الفقهاء والاصوليين في معاني الالفاظ العرفية فيقولون المراد بالارتماس ما يسمى في العرف ارتماسا
وبالوقوع في الماء رفعة من ذنبه كلاما ويبطلون توهم ارادة المعاني الحقيقية والكلام النفسي من تلك الالفاظ
والاظهر ان ما ذكرناه ما كثر له منهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واما اذا علم بدلالة حالا ما ان الظهر
ذلك لان كثرة الدوران على الالسنة يحكم بظهور وكثرة الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن ظهور المجاز والحكم بكونه ظاهرا مشكل

اختلف الاصوليون فی تعارض الحقیقة اللغویة و العرفیة العامة فذهب الاکثر منهم الشیخ فی العدة
بعض من الاصولیین الی لزوم تقدیم العرف وحکی عن بعض تقدیم اللغة و توقف الشهید الثانی فی القواعد والتحقیق ان
ان للمسئلة صورا ان یرد لفظ من الشرع یکون فی اللغة حقیقة فی معنی وفی العرف العام الشائع والتبادر
فی معنی آخر ویعلم بان ظهور هذا العرف من حین صدور ذلک اللفظ مجردا عن القرینة علی المعنی اللغوی لان الثابت هو الحقیقة
اللغویة فیجب حمل اللفظ علیها اما المقدمة الاولی فللفرض واما الثانیة فلما ذکره السید الاستاد ونحن ننقل کلامه بطوله
لحصول مفاده وحقیقة محصوله قال ان بعد الاشارة الی ثبوت الحقیقة الشرعیة واشکال الحکم الذی فی الکلام علی المخاطب
حمله علی ما یفهم منه المخاطب اذا صدور الخطاب ووجوب الکلام لان الغرض من الکلام الی المخاطب تفهیمه المعنی والدلالة
والمراد ومن المعلوم ان ذلک انما یحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عند الاوضاع المعلومة لدیه فیجب الحمل علیها
تحصیلا للغرض وصونا لکلام الحکیم عن اللغو والعبث لان الحمل علی ما لا یفهمه المخاطب یستلزم الاغراء بالجهل وتکلیف ما لا یطاق
وانتفاء الفائدة فی ارسال الرسول وانزال الکتب وقد قال الله تعالی وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم وفی الحدیث
اجل شأنا ان یخاطب قوما بخطاب یرید منهم خلاف ما هو بینهم وما یفهمونه فاذا ثبت ان الواجب حمل خطابات الشرعیة علی ما یفهم منها
الصدور فتکلیف الغائب والمعدوم انما یعلم بتحصیل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخری هی ان تکلیف الغائبین والمعدومین
هو تکلیف الموجودین الحاضرین وذلک لانه لم یکن الغائب تابعا للحاضر فی التکلیف فاما ان یکون الحاضر تابعا للغائب
فی ذلک او یکون کل منهما مستقلا فی استفادة التکلیف من الخطابات بان یحمل کل منهما تلک الخطابات علی مقتضی اصطلاحه
وکلا الامرین باطل اما الاول فلان تکلیف الحاضر بتحصیل فهم الغائب والمعدوم تکلیف بالمحال لعدم التمکن من المعرفة
ولزوم التکلیف بالامور المتناقضة واما الثانی فلان اشتراک التکلیف باتحاده فی جمیع الازمنة اجماع المسلمین بل کونه من ضروریات
الدین ولما ورد من ان حلال محمد صلی الله علیه وآله حلال الی یوم القیمة وحرامه حرام الی یوم القیمة وان حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة
ومن الامر بتبلیغ ان هذا الغائب فی النصوص المتواترة ولما یلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغیر العرف واختلاف
الاصطلاحات وعن الصحة ان حکم ان ذلک لا ولم لا تغیر فی وقت الحجة علیهم سواء الا ان عکسه اوجب ان یکون الاولون تابعة
للاخرین الغائبین من الحوادث شرکاء والفرایض علیهم والصحیح ان الاخرین من ادراک الفرایض کما لیس حظ الاولون
مما یسئلون کما یسئلون به وحیث کان التکلیف مشترکا بین الحاضرین والغائبین متحدا بالنسبة الی الجمیع ولم یکن الحاضر مکلفا
بتتبع فهم الغائب وتحصیله کان الغائب مکلفا بتحصیل فهم الحاضر لا محالة وکان تکلیفه ابدا تحصیلا من زمن متقدم علیه ناصرا
ان هذا الحکم المعین مع حکم انه فی حقه الی الحاضر والثانیة ان حکم انه تعالی الی هذا الحکم انه فی حقه لیستبان هذه المقدمات

الصدور ثم حدث النقل والتغير في زمان المتشرعة لتكون حقائق عرفية فالحال في القسم الاول واما الثاني

فان كان المعنى المفهوم حالة الصدور دمعلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والالحقه حكم المجمل

ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف في كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما فهم منه في

العام بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة او في زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض

من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا واما ان الاستعمال الصحيح ينحصر في الحقيقة

او المجاز وكلاهما يستلزم الوضع وهو هنا في الاصل والظاهر متعين الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه

حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه بحسب اللغة الثابت بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة

في الثاني في معنى الثاني الاول تعرف الشارع او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل

والتغير كما هو المفروض فيجري الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني لان الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت

الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل الذي نبه انتهى فان تحكم بكلام من

الحق تقديم العرف على اللغة ويقتضي الحكم بتقديمه هنا قلت ما ذكر قرينة قطعية تدل على عدم ثبوت الملازمة في محل

الثاني ان يرد اللفظ المزبور ويثبت ان اللفظ في حال صدوره هو حقيقة اللغوية او العرفية ولو في الصورة

محل النزاع بين القوم حجة من يقدم اللغة ما اشار اليه العيد الاستاد في حكم القسم الرابع فانه انه حكم

واستصحاب معنى اللغوي وقد مر ما فيه بان المعتبر في باب الالفاظ الظن والاصل المزبور في نفسه لا يفيد الظن مع

انه قد يتفق معارضته استصحاب الحكم الشرعي بموافقة الاجماع على اصالة تاخر الحادث لما لنا نفي الحرج

حجة من يقدم العرف الاستقراء فان الغالب ثبوت العرف العام في زمن الشارع لا اللغوي ومن القرائن الاول

انه يستبعد استقراء العرف العام بعد زمن البرز لظاهر انه كان ثابتا قبله الثاني انا لم نجد احدا اذا ورد عليه

خطاب شرعي او طالع الكتب العلمية يتفحص عن معنا اللغوي ويتوقف في الحمل على ما فهم حتى يظهر عدم النقل اللغوي

بل يحمل بمجرد سماعه ذلك على ما هو المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان الواجب الفحص

لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما فهم مشروطا بظهور عدم النقل اللغوي وقبل الفحص يكون مشكوكا فيه

والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقديم العرف فلا يكون حمل اللفظ موقوفا على ذلك الثالث

اذ لا طريق يجب الحمل عليه وفي الجميع نظر اما في الاول فلما قيل من نفي ثبوته واما في الثاني فللمنع من الاستبعاد ولو سلم فنقول

لو حمل على المجمل الاول واما في الثاني فلاحتمال كون عدم الفحص لو سلم للبناء على اصالة عدم النقل لا الوجه البحث

[illegible marginal glosses]

وحمل كلامنا فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة في بعض محاورات العوام وتلويحاتهم ومقتضى
ذلك كون المعاني المثبتة فيها المعاني المعهودة حال صدور الخطاب في الشريعة فان الغرض المذكور انما يتاتى
بذلك الخامس لو كان هذا المعنى منسوبا الى الوضع اخر بهجورة تعذر ايضا لكونه معنى عرفيا مانظر
الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون غيره وكيف كان
فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت لدى اهل اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد
لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير ويعقوب بن يحيى بخلاف معروف كما اتفق في حديث الاتكاء
فانه قال في النهاية بعد قوله عليه السلام لا اكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة
لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو وحاصله من الوكاء وهو
ما يشد به الكيس وغيره وكانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث
اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا
وقال في القاموس قوله صلى الله عليه وسلم اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية
لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه
عوام الطلبة انتهى وقد نطق من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وفيه ضعف ظاهر
انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اعلم ان اللفظ ان لم يحتمل غير معناه بالنظر الى اللغة التي وقع
التخاطب بها كان نصا وان احتمله وكان […] كان ظاهرا وان احتمل معنيين كان
مجملا والبحث في تحديد دلالة اللفظ تارة نصا واخرى ظاهرا […] في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ
لم يجر استعماله في خلاف معناه او لم يستعمل نصا واذا استعمل كان ظاهرا […] الظهور ويتدرج بتفاوت
الاستعمال قلة وكثرة فكل لفظ يقل استعماله في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه كثيرا
بل قد يصير كثرة الاستعمال سببا لاجمال اللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح […] تقسيم اللفظ الى
النص والظاهر لان التقسيم ان اعتبر بالنسبة الى المخاطبين والحاضرين في مجلس الخطاب فما سوى دلالة اللفظ
ان تجرد عن القرينة فيه نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز فجميع الالفاظ في مجلس التخاطب نصوص
وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين فهو ايضا فاسد اذ اللفظ الا وان يكون معه قرينة تجوز او […] التنزيل
وجمهور الاشاعرة ذهبوا الى ان دلالة الالفاظ كلها ظنية لتوقفها على نقل اهل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك

الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز والتقديم والتاخير ولا شك ان هذه المقدمات كلها ممنوعة
فانه قد يعلم بالدليل فان غلبة الاستعمال فيه قد يقوى احتمال ارادة المجاز في محل الخطاب وعدم جواز
غيره او بعدم الاستعمال فيه قد يمتنع من ارادة المجاز ولذا صار العلاقة وطابقه الى وجوه النص قال
في بعد الاشارة الى مذهب الخصم والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والصرف متواتر النقل
وعدم الاشياء التي ذكروها قد يعلم من محكمات القرآن فيثبت القطع فاذا عرفت هذا فاعلم ان الخطاب
ان كان نصا فيجب العمل به الا اذا وجد له معارض من عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان ضروريا عداهما او
المتواتر قطعا بتحقق وان كان ظاهرا فيجب الاخذ به ايضا الا اذا ان وجد له معارض فان كان نصا او اظهر منه
رجح المعارض وان كان مساويا وجب التوقف الا وجه لترجيح ذلك الظاهر وما ذكرنا هو طريقة الفقهاء
والاصوليين والاعتبار شاهد به والحمد لله رب العالمين اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد
وآله الطاهرين

قد من الله علي ووفقني لاتمام المجلد الاول من كتاب وسائل الاصول من مؤلفات العالم الفاضل
العامل الورع التقي السيد السند سيدنا واستادنا ومخدومنا المعظم ومولانا المكرم السيد محمد
ابن مولينا ومخدومنا واستادنا المعظم وملاذنا الافخم اوحد الدهر ووحيد العصر ومجتهده
السيد علي طباطبائي دام ظلهما العالي على رؤس العالمين ووفقهما لكل خير بحق
اجدادهما الطاهرين وقد تم بيدي الفانية في منازل الحائرية في ارض فيها بقاع الارض مشهد
الامام الشهيد السعيد سبط رسول الثقلين مولانا ومولى الكونين ابي عبد الله الحسين صلوات
الله وسلامه عليه وعلى جده وابيه وامه واخيه والتسعة المعصومين من ذريته وبنيه ورزقنا الله
شفاعتهم واوردنا حوضهم الكريم في الروضة المباركة تحت القبة الشريفة عند الشمع
المنور وقد مضى من الليل ثلث ساعات تقريبا وهي ليلة مباركة لانها ليلة يوم
تولد فيه ذلك الامام الشهيد صلوات الله عليه وعلى ابائه ... رحمه الله الخامس ليلة الخميس
في شهر شعبان المكرم وانا العبد المذنب المشتاق الى رحمة ربه الغفار وشفاعة رسوله المختار
والائمة الاطهار الحسين بن الحسن بن علي التستري الكربلائي مولدا ومسكنا والتستري موطنا
غفر الله لهم وادخلهم جنات تجري من تحتها الانهار سنة ١٢٠٥ الف ومائتين وخمسة من الهجرة النبوية
[illegible]

فائدة مستفادة من كلام السيد استاذ الاستاد في البناء على حجية الاستصحاب اذا اعتضد بغ
مدة القطع اعلم ان الاشعار هو ان يقول المعصوم عليه السلم احب ولا احب
ولا ينبغي وليس بفرض وليس بحرام ولا باس ولا حرج والماء مطهر وغيرها

١٣٠٠

فايدة اجمع العلماء والاصوليين وغيرهم ان الحقيقة بحسب شايع مما يمكن ان استثنى لو اقيم عقيب جمل متعددة وكذا الحال في جمع خصوص عقيب عمومات متعددة وكذا القيد عقيب علاقات متعددة اذا كان كل واحد منها صالحا للرجوع الى الجميع او صالحا للرجوع الى الاخير ولا قرينة معينة فالا من متعين للقيد ودليلهم فهم العرف حقيقة فايدة اعلم ان الفقهاء جرى عادتهم بانهم يتمسكون باصالة الحقيقة ولا يتوهم انه دعوى منهم لان مرادهم الموضع الذي علم معنا الحقيقي ولم يعلم استعماله فيه مثلا انا نعلم ان اسدا موضوع للحيوان المفترس ولكن لا نعلم ان المستعمل لهذا اللفظ بدون اتيان قرينة للمعنى المجازي هل اراد المعنى الحقيقي ام لا فنقول الاصل الاستعمال الحقيقة قطعا للتبادر وعدم صحة السلب والاصل عدم ارادة غير المعنى الحقيقي واما المراد من الموضع الثاني هو ما اذا علم المستعمل فيه لكن لم يعلم كونه حقيقة او مجازا مثلا نعلم ان من قال رايت اسدا استعمله في الرجل الشجاع لكن لا نعلم ان ارادة الرجل الشجاع من لفظ الاسد معناه الحقيقي او المجازي فهنا نقول الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز نعلم ان معرفة العرف وملاحظة دليلها ومراعاة كون ... لا تخلف ... في العقد

رسائل الاصول
... الى ...
... الحسين بن الحسن
بن علي بن علي

... بر ...
و ... ... حال
... ...

٢٣ درج
عرض طول عمق بده تومان
٢٣ ذرع ٦ ذرع ٣٣ ذرع

